MEDICAL SERVICES PLAN OF BRITISH COLUMBIA
MEDICAL CARE BY PREPAYMENT

MG2285

UNIVERSITY OF
TORONTO LIBRARY

The
Jason A. Hannah
Collection
in the History
of Medical
and Related
Sciences

LES

MEDITATIONS METAPHYSIQVES

DE RENE' DES-CARTES

TOVCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE, dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'ame & le corps de l'homme, sont demonstrées.

Traduites du Latin de l'Auteur par Mr le D.D.L.N.S.

Et les Objections faites contre ces Meditations par diuerses personnes tres-doctes, auec les réponses de l'Auteur.

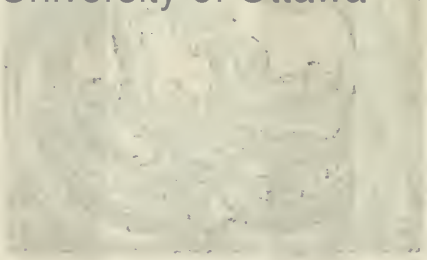
Traduites par Mr C.L.R.

BIBLIOTECA
NACIONAL

A PARIS,
Chez la Veuue IEAN CAMVSAT,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy,
ruë S. Iacques, à la Toyson d'Or.

M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa



http://www.archive.org/details/lesmeditationsme00desc

A

MESSIEVRS

LES DOYEN ET DOCTEVRS DE LA SACREE FACVLTE' DE Theologie de Paris.

MESSIEVRS,

La raiſon qui me porte à vous preſenter cét ouurage eſt ſi iuſte, & quand vous en connoiſtrez le deſſein, ie m'aſſeure que vous en aurez auſſi vne ſi iuſte de le prendre en voſtre protection, que ie penſe ne pouuoir mieux faire pour vous le rendre en quelque ſorte recommandable, qu'en vous diſant en peu de mots ce que ie m'y ſuis propoſé. I'ay toûjours eſtimé que ces deux queſtions de Dieu & de l'ame, eſtoient les principales de

celles qui doiuent pluſtoſt eſtre demonſtrées par les raiſons de la Philoſophie que de la Theologie: Car bien qu'il nous ſuffiſe à nous autres qui ſommes fideles, de croire par la Foy qu'il y a vn Dieu, & que l'ame humaine ne meurt point auec le corps; certainement il ne ſemble pas poſſible de pouuoir iamais perſuader aux Infideles aucune Religion, ny quaſi meſme aucune vertu Morale, ſi premierement on ne leur prouue ces deux choſes par raiſon naturelle; Et d'autant qu'on propoſe ſouuent en cette vie de plus grandes recompenſes pour les vices que pour les vertus, peu de perſonnes prefereroient le iuſte à l'vtile, ſi elles n'eſtoient retenuës, ny par la crainte de Dieu, ny par l'attente d'vne autre vie; Et quoy qu'il ſoit abſolument vray, qu'il faut croire qu'il y a vn Dieu, parce qu'il eſt ainſi enſeigné dans les Saintes Eſcritures, & d'autre part qu'il faut croire les Saintes Eſcritures, parce qu'elles viennent de Dieu; & cela pource que la Foy eſtant vn don de Dieu, celuy-la meſme qui donne la grace pour faire croire les autres choſes, la peut auſſi donner pour nous faire croire qu'il exiſte: on ne ſçauroit neantmoins propoſer cela aux Infidelles, qui pourroient s'imaginer que l'on commettroit en cecy la faute que les Logiciens nomment vn Cercle. Et de vray, i'ay pris garde que

vous autres Meſsieurs, auec tous les Theologiens, n'aſſeuriez pas ſeulement que l'exiſtence de Dieu ſe peut prouuer par raiſon naturelle; mais auſsi que l'on infere de la Sainte Eſcriture, que ſa connoiſſance eſt beaucoup plus claire que celle que l'on a de pluſieurs choſes creées, & qu'en effet elle eſt ſi facile, que ceux qui ne l'ont point ſont coupables; Comme il paroiſt par ces paroles de la Sageſſe chapitre 13. où il eſt dit, que leur ignorance n'eſt point pardonnable: car ſi leur eſprit a penetré ſi auant dans la connoiſſance des choſes du monde, comment eſt-il poſſible qu'ils n'en ayent point trouué plus facilement le ſouuerain Seigneur. *Et aux Romains chapitre premier, il eſt dit qu'ils ſont* inexcuſables; *Et encore au meſme endroit par ces paroles,* ce qui eſt connu de Dieu eſt manifeſte dans eux, *il ſemble que nous ſoyons aduertis, que tout ce qui ſe peut ſçauoir de Dieu, peut eſtre monſtré par des raiſons qu'il n'eſt pas beſoin de chercher ailleurs que dans nous-meſmes, & que noſtre eſprit ſeul eſt capable de nous fournir. C'eſt pourquoy i'ay penſé qu'il ne ſeroit point hors de propos, que ie fiſſe voir icy par quels moyens cela ſe peut faire, & quelle voye il faut tenir, pour arriuer à la connoiſſance de Dieu auec plus de facilité & de certitude, que nous ne connoiſſons les*

choſes de ce monde. Et pour ce qui regarde l'Ame, quoy que pluſieurs ayent creu qu'il n'eſt pas aysé d'en connoiſtre la nature, & que quelques vns ayent meſme osé dire que les raiſons humaines nous perſuadoient qu'elle mouroit auec le corps, & qu'il n'y auoit que la ſeule Foy qui nous enſeignaſt le contraire; neantmoins dautant que le Concile de Latran tenu ſous Leon X. en la Seſſion 8. les condamne, & qu'il ordonne expreſſément aux Philoſophes Chreſtiens de reſpondre à leurs argumens, & d'employer toutes les forces de leur eſprit pour faire connoiſtre la verité, i'ay bien osé l'entreprendre dans cét eſcrit. Dauantage, ſçachant que la principale raiſon, qui fait que pluſieurs impies ne veulent point croire qu'il y a vn Dieu, & que l'ame humaine eſt diſtincte du corps, eſt, qu'ils diſent que perſonne iuſques icy n'a peu demonſtrer ces deux choſes: quoy que ie ne ſois point de leur opinion, mais qu'au contraire ie tienne que preſque toutes les raiſons qui ont eſté aportées par tant de grands perſonnages touchant ces deux queſtions, ſont autant de demonſtrations quand elles ſont bien entenduës; & qu'il ſoit preſque impoßible d'en inuenter de nouuelles: ſi eſt-ce que ie croy qu'on ne ſçauroit rien faire de plus vtile en la Philoſophie, que d'en rechercher vne fois curieuſement, & auec ſoin,

les meilleures & plus ſolides, & les diſpoſer en vn ordre ſi clair & ſi exact, qu'il ſoit conſtant deſormais à tout le monde, que ce ſont de veritables demonſtrations. Et enfin dautant que pluſieurs perſonnes ont deſiré cela de moy, qui ont connoiſſance que i'ay cultiué vne certaine methode pour reſoudre toutes ſortes de difficultez dans les ſciences; methode qui de vray n'eſt pas nouuelle, n'y ayant rien de plus ancien que la verité, mais de laquelle ils ſçauent que ie me ſuis ſeruy aſſez heureuſement en d'autres rencontres; i'ay penſé qu'il eſtoit de mon deuoir de tenter quelque choſe ſur ce ſujet. Or i'ay trauaillé de tout mon poßible pour comprendre dans ce Traité tout ce qui s'en peut dire; Ce n'eſt pas que i'aye icy ramaßé toutes les diuerſes raiſons qu'on pourroit alleguer pour ſeruir de preuue à noſtre ſujet; car ie n'ay iamais creu que cela fuſt neceſſaire, ſinon lors qu'il n'y en a aucune qui ſoit certaine; mais ſeulement i'ay traité les premieres & principales d'vne telle maniere, que i'oſe bien les propoſer pour de tres-euidentes & tres-certaines demonſtrations: Et ie diray de plus qu'elles ſont telles, que ie ne penſe pas qu'il y ait aucune voye par où l'eſprit humain en puiſſe iamais decouurir de meilleures: car l'importance de l'affaire, & la gloire de Dieu à laquelle tout cecy ſe

raporte, me contraignent de parler icy vn peu plus librement de moy que ie n'ay de coustume. Neantmoins quelque certitude & euidence que ie trouue en mes raisons, ie ne puis pas me persuader que tout le monde soit capable de les entendre : Mais tout ainsi que dans la Geometrie il y en a plusieurs qui nous ont esté laissées par Archimede, par Apollonius, par Papus, & par plusieurs autres, qui sont receuës de tout le monde pour tres-certaines & tres-euidentes : parce qu'elles ne contiennent rien qui consideré separément ne soit tres-facile à connoistre, & qu'il n'y a point d'endroit où les consequences ne quadrent, & ne conuiennent fort bien auec les antecedans ; neantmoins parce qu'elles sont vn peu longues, & qu'elles demandent vn esprit tout entier, elles ne sont compriſes & entenduës que de fort peu de personnes : De mesme encore que i'estime que celles dont ie me sers icy, égalent, voire mesme surpassent en certitude & euidence, les demonstrations de Geometrie, i'apprehende neantmoins qu'elles ne puissent pas estre assez suffisamment entenduës de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi vn peu longues, & dependantes les vnes des autres, que principalement, parce qu'elles demandent vn esprit entierement libre de tous préjugez, & qui se puisse aysément déta-

détacher du commerce des ſens. Et en verité, il ne s'en trouue pas tant dans le monde qui ſoient propres pour les Speculations Metaphyſiques, que pour celles de Geometrie. Et de plus il y a encore cette difference, que dans la Geometrie chacun eſtant preuenu de l'opinion, qu'il ne s'y auance rien qui n'ait vne demonſtration certaine; ceux qui n'y ſont pas entierement verſez, pechent bien plus ſouuent en approuuant de fauſſes demonſtrations pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en refutant les veritables. Il n'en eſt pas de meſme dans la Philoſophie, où chacun croyant que toutes ſes propoſitions ſont problematiques, peu de perſonnes s'addonnent à la recherche de la verité, & meſme beaucoup ſe voulant acquerir la reputation de forts eſprits, ne s'étudient à autre choſe qu'à combattre arrogamment les veritez les plus apparentes. C'eſt pourquoy, MESSIEVRS, *quelque force que puiſſent auoir mes raiſons, parce qu'elles apartiennent à la Philoſophie, ie n'eſpere pas qu'elles faſſent vn grand effort ſur les eſprits, ſi vous ne les prenez en voſtre protection. Mais l'eſtime que tout le monde fait de voſtre Compagnie eſtant ſi grande, & le nom de Sorbonne d'vne telle authorité, que non ſeulement en ce qui regarde la Foy, aprés les ſacrez Conciles, on n'a iamais tant dé-*

feré au iugement d'aucune autre Compagnie, mais auſsi en ce qui regarde l'humaine Philoſophie, chacun croyant qu'il n'eſt pas poſsible de trouuer ailleurs plus de ſolidité & de connoiſſance, ny plus de prudence & d'integrité pour donner ſon iugement : Ie ne doute point, ſi vous daignez prendre tant de ſoin de cét eſcrit, que de vouloir premierement le corriger, car ayant connoiſſance non ſeulement de mon infirmité, mais auſsi de mon ignorance, ie n'oſerois pas aſſurer qu'il n'y ait aucunes erreurs : puis aprés y adjoûter les choſes qui y manquent ; acheuer celles qui ne ſont pas parfaites ; & prendre vous meſmes la peine de donner vne explication plus ample à celles qui en ont beſoin, ou du moins de m'en auertir afin que i'y trauaille : Et enfin, aprés que les raiſons par leſquelles ie prouue qu'il y a vn Dieu, & que l'ame humaine differe d'auec le corps, auront eſté portées iuſques au point de clarté & d'euidence, où ie m'aſſure qu'on les peut conduire, qu'elles deuront eſtre tenuës pour de tres-exactes demonſtrations, vouloir declarer cela meſme, & le témoigner publiquement : Ie ne doute point, diſ-je, que ſi cela ſe fait, toutes les erreurs & fauſſes opinions qui ont iamais eſté touchant ces deux queſtions, ne ſoient bien-toſt effacées de l'eſprit des hommes : car

la verité fera que tous les doctes & gens d'eſprit ſouſcriront à voſtre iugement ; Et voſtre autorité, que les Athées qui ſont pour l'ordinaire plus arrogans que doctes & iudicieux, ſe dépoüilleront de leur eſprit de contradiction ; ou que peut-eſtre ils ſoûtiendront eux-meſmes les raiſons qu'ils verront eſtre receuës par toutes les perſonnes d'eſprit pour des demonſtrations, de peur qu'ils ne paroiſſent n'en auoir pas l'intelligence : Et enfin tous les autres ſe rendront aysément à tant de témoignages, & il n'y aura plus perſonne qui oſe douter de l'exiſtence de Dieu, & de la diſtinction réelle & veritable de l'ame humaine d'auec le corps. C'eſt à vous maintenant à iuger du fruit qui reuiendroit de cette creance, ſi elle eſtoit vne fois bien eſtablie, qui voyez les deſordres que ſon doute produit : mais ie n'aurois pas icy bonne grace de recommander dauantage la cauſe de Dieu & de la Religion, à ceux qui en ont touſiours eſté les plus fermes Colonnes.

LE LIBRAIRE AV LECTEVR.

LA ſatisfaction que ie puis promettre à toutes les perſonnes d'eſprit dans la lecture de ce Liure, pour ce qui regarde l'Auteur & les Traducteurs, m'oblige à prendre garde plus ſoigneuſement à contenter auſſi le Lecteur de ma part, de peur que toute ſa diſgrace ne tombe ſur moy ſeul. Ie taſche donc à le ſatisfaire, & par mon ſoin dans toute cette impreſſion, & par ce petit éclairciſſement, dans lequel ie le dois icy auertir de trois choſes, qui ſont de ma connoiſſance particuliere, & qui ſeruiront à la leur. La premiere eſt, quel a eſté le deſſein de l'Auteur, lors qu'il a publié cét ouurage en Latin. La ſeconde, comment & pourquoy il paroiſt aujourd'huy traduit en François; Et la troiſieſme, quelle eſt la qualité de cette verſion.

I. Lors que l'Auteur aprés auoir conceu ces Meditations dans ſon eſprit, reſolut d'en faire part au public, ce fut autant par la crainte d'étouffer la voix de la verité, qu'à deſſein de la ſoumettre à l'épreuue de tous les doctes; A cét effet il leur voulut parler en leur langue, & à leur mode, & renferma toutes ſes penſées dans le Latin, & les termes de l'Eſcole. Son intention n'a point eſté fruſtrée, & ſon Liure a eſté mis à la queſtion dans tous les Tribunaux de la Philoſophie. Les Objections iointes à ces Meditations le témoignent aſſez; & monſtrent bien que les ſçauans du ſiecle ſe

ſont donné la peine d'examiner ſes propoſitions auec rigueur. Ce n'eſt pas à moy de iuger auec quel ſuccez, puiſque c'eſt moy qui les preſente aux autres pour les en faire iuges. Il me ſuffit de croire pour moy, & d'aſſurer les autres, que tant de grands hommes n'ont peu ſe choquer ſans produire beaucoup de lumiere.

II. Cependant ce Liure paſſe des Vniuerſitez dans les Palais des Grands, & tombe entre les mains d'vne perſonne d'vne condition tres-eminente. Aprés en auoir leu les Meditations, & les auoir iugées dignes de ſa memoire, il prit la peine de les traduire en François; ſoit que par ce moyen il ſe voulut rendre plus propres & plus familieres ces notions aſſez nouuelles; ſoit qu'il n'euſt autre deſſein que d'honorer l'Auteur par vne ſi bonne marque de ſon eſtime. Depuis vne autre perſonne auſſi de merite n'a pas voulu laiſſer imparfait cét ouurage ſi parfait, & marchant ſur les traces de ce Seigneur, a mis en noſtre langue les Objections qui ſuiuent les Meditations, auec les Réponſes qui les accompagnent; iugeant bien que pour pluſieurs perſonnes, le François ne rendroit pas ces Meditations plus intelligibles que le Latin, ſi elles n'eſtoient accompagnées des Objections, & de leur Réponſes, qui en ſont comme les Commentaires. L'Auteur ayant eſté auerty de la bonne fortune des vnes & des autres, a non ſeulement conſenty, mais auſſi deſiré, & prié ces Meſſieurs, de trouuer bon que leurs verſions fuſſent imprimées; parce qu'il auoit remarqué que ſes Medit. auoient eſté accueillies & receuës auec quelque ſatis-

faction, par vn plus grand nombre de ceux qui ne s'appliquent point à la Philoſophie de l'Eſcole, que de ceux qui s'y apliquent. Ainſi, comme il auoit donné ſa premiere impreſſion Latine au deſir de trouuer des contrediſans, il a creu deuoir cette ſeconde Françoiſe au fauorable accueil de tant de perſonnes, qui gouſtant deſia ſes nouuelles penſées, ſembloient deſirer qu'on leur oſta la langue & le gouſt de l'Eſcole, pour les accommoder au leur.

III. On trouuera par tout cette verſion aſſez iuſte, & ſi religieuſe, que iamais elle ne s'eſt eſcartée du ſens de l'Auteur. Ie le pourrois aſſurer ſur la ſeule connoiſſance que i'ay de la lumiere de l'eſprit des Traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change. Mais i'en ay encore vne autre certitude plus authentique, qui eſt qu'ils ont (comme il eſtoit iuſte) reſerué à l'Auteur le droit de reueuë & de correction. Il en a vſé, mais pour ſe corriger plutoſt qu'eux, & pour éclaircir ſeulement ſes propres penſées. Ie veux dire, que trouuant quelques endroits où il luy a ſemblé qu'il ne les auoit pas renduës aſſez claires dans le Latin pour toutes ſortes de perſonnes, il les a voulu icy éclaircir par quelque petit changement, qne l'on reconnoiſtra bien toſt en conferant le François auec le Latin. Ce qui a donné le plus de peine aux Traducteurs dans tout cét ouurage, a eſté la rencontre de quantité de mots de l'Art, qui eſtant rudes & barbares dans le Latin meſme, le ſont baucoup plus dans le François, qui eſt moins libre, moins hardy, & moins accouſtumé à ces termes de

l'Eſcole; Ils n'ont oſé pourtant les obmettre, parce qu'il eut fallu changer le ſens, ce que leur defendoit la qualité d'Interpretes qu'ils auoient priſe: D'autre part, lors que cette verſion a paſſé ſous les yeux de l'Auteur, il l'a trouuée ſi bonne, qu'il n'en a iamais voulu changer le ſtyle, & s'en eſt touſiours defendu par ſa modeſtie, & l'eſtime qu'il fait de ſes Traducteurs; de ſorte que par vne deference reciproques, perſonne ne les ayant oſtez, ils ſont demeurez dans cét ouurage.

I'adjouſterois maintenant, s'il m'eſtoit permis, que ce Liure contenant des Meditations fort libres, & qui peuuent meſme ſembler extrauagantes à ceux qui ne ſont pas accouſtumez aux Speculations de la Metaphyſique, il ne ſera ny vtile, ny agreable aux Lecteurs qui ne pourront apliquer leur eſprit auec beaucoup d'attention à ce qu'ils liſent, ny s'abſtenir d'en iuger auant que de l'auoir aſſez examiné. Mais i'ay peur qu'on ne me reproche que ie paſſe les bornes de mon meſtier, ou plutoſt que ie ne le ſçay guere, de mettre vn ſi grand obſtacle au debit de mon Liure, par cette large exception de tant de perſonnes à qui ie ne l'eſtime pas propre. Ie me tais donc, & n'effarouche plus le monde. Mais auparauant, ie me ſens encore obligé d'auertir les Lecteurs d'aporter beaucoup d'équité & de docilité à la Lecture de ce Liure; car s'ils y viennent auec cette mauuaiſe humeur, & cét eſprit contrariant de quantité de perſonnes qui ne liſent que pour diſputer, & qui faiſans profeſſion de chercher la verité, ſemblent auoir peur de la trouuer, puis qu'au meſme

moment qu'il leur en paroit quelque ombre, ils taſchent de la combattre, & de la détruire, ils n'en feront iamais ny profit, ny iugement raiſonnable. Il le faut lire ſans préuention, ſans precipitation, & à deſſein de s'inſtruire; donnant d'abord à ſon Auteur l'eſprit d'Eſcolier, pour prendre par aprés celuy de Cenſeur. Cette methode eſt ſi neceſſaire pour cette lecture, que ie la puis nommer la clef du Liure, ſans laquelle perſonne ne le ſçauroit bien entendre.

FAVTES A CORRIGER.

PAge 13. ligne 13. repugnoit, liſez repugneroit. p. 68. l. 29. ſuiuy, liſ a ſuiuy. p 75 l. 14. en cette, liſ. par cette. Ibidem l. 15. d'auoir, liſ. que d'auo r. p. 86 l. 19. connoiſſe, liſ. connuſſe p. 90. l. 6 qu'il y a, liſ. qu'il a. p. 98. l. 18. euidemment, liſ. eminemment. p. 103. l. 6. des choſes; liſ. dans les choſes. p. 119. l. 29. à ce qu'à, liſ. à ce qui la. p. 157. l. 16. croyïez, liſ. croyez. p. 177. l. 11. en aucun, liſ. en aucun autre. p. 189 l. 24. l'ont, liſ. en peuuent auoir. Ibid l. 29. ne l'ont, liſ. n'en ont point. p 224. l. 16. partie, liſ raport p. 280. l. 25 à celuy qui demande, liſ. ſi quelqu'vn demande. p. 281. l. 2. que, liſ. parce que. p. 313. l. 16. qu'vne telle choſe fuſt, liſ. qu'aucune fuſt. p. 318. l. 23. ie ne m'eſtois, liſ. ie m'eſtois p. 366 l. 1. mettez ce chifre 5. p. 381. l 28. l'eus, liſ. i'eu, & de meſme par tout ailleurs. p 384. l. 5. ie ne connuſſe, liſ. ie connuſſe. p. 409. l. 8. Infuſe, liſ. Infus p. 418. l. 16. auſſi bien, liſ. comme. p. 419 l. 15 ils, liſ. elles. p. 422. l. 19. liure, liſ lieure. p. 425 l 19. connu, liſ conceu. p. 429. l. 27. n'ait, liſ. ait. p. 448. l. 8. touche, liſ. couche. p. 459. l. 26. Dieu, ou l'Eſtre, liſ. vn Dieu ou vn Eſtre. p. 460. l. 9. par, liſ. pas p. 470. l. 9. qu'elle n'exiſte pas, liſ. que de n'exiſter pas. p 506. l 29. l'aſſurer, liſ. s'aſſurer. p. 529. l. 10 eſtre, liſ. eſtre dit. p 539 l 4. ces liſ. ſes. p. 545. l. 2. parqui, liſ. parquoy. p. 550. l. 10 i'aye rien, i'aye rien mis en auant. p. 553. l. 13 remontrent, liſ. rencontrét. p. 569. l. 5. demanderiez, liſ. demandiez. p. 596. l. 12 eſpouſé, ou, liſ. eſpouſé vn. Ibid l. 5. prefere ſans attenſion, liſ. profere ſans attention. p 601. l. 10. ou, liſ. on. p. 605. l. 16. comme ſubſtance, liſ. comme vne ſubſtance.

ABREGE'
DES SIX MEDITATIONS SVIVANTES.

DANS la premiere ie mets en auant les raiſons pour leſquelles nous pouuons douter generalement de toutes choſes, & particulierement des choſes materielles ; au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondemens dans les ſciences que ceux que nous auons eu iuſqu'à preſent. Or bien que l'vtilité d'vn doute ſi general ne paroiſſe pas d'abord, elle eſt toutesfois en cela tres-grande, qu'il nous déliure de toutes ſortes de préjugez, & nous prepare vn chemin tres-facile pour accoûtumer noſtre eſprit à ſe détacher des ſens : & enfin en ce qu'il fait qu'il n'eſt pas poſſible que nous puiſſions plus auoir aucun doute, de ce que nous découurirons aprés eſtre veritable.

Dans la ſeconde, l'eſprit, qui vſant de ſa propre liberté ſuppoſe que toutes les choſes ne ſont point de l'exiſtence deſquelles il a le moindre doute, reconnoiſt qu'il eſt abſolument

impoſſible que cependant il n'exiſte pas luy-meſme. Ce qui eſt auſſi d'vne tres-grande vtilité, dautant que par ce moyen il fait aiſement diſtinction des choſes qui luy appartiennent, c'eſt à dire à la nature intellectuelle, & de celles qui appartiennent au corps. Mais parce qu'il peut arriuer que quelques-vns attendent de moy en ce lieu-là des raiſons pour prouuer l'immortalité de l'ame, j'eſtime les deuoir maintenant auertir, qu'ayant taſché de ne rien eſcrire dans ce traitté, dont ie n'euſſe des demonſtrations tres-exactes, ie me ſuis veu obligé de ſuiure vn ordre ſemblable à celuy dont ſe ſeruent les Geometres, ſçauoir eſt, d'auancer toutes les choſes deſquelles dépend la propoſition que l'on cherche, auant que d'en rien conclure.

Or la premiere & principale choſe qui eſt requiſe auant que de connoiſtre l'immortalité de l'ame, eſt d'en former vne conception claire & nette, & entierement diſtincte de toutes les conceptions que l'on peut auoir du corps: Ce qui a eſté fait en ce lieu-là. Il eſt requis outre cela de ſçauoir que toutes les choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement ſont vrayes, ſelon que nous les conceuons: Ce qui n'a pû eſtre prouué auant la quatriéme Meditation. De plus il faut auoir vne conception diſtincte de la nature corporelle, laquelle ſe forme partie dans cette ſeconde, & partie dans la cinquiéme & ſixiéme Meditation. Et enfin l'on doit conclure de tout cela que les choſes que l'on conçoit clairement & diſtinctement eſtre des ſubſtances differentes, comme l'on conçoit l'Eſprit & le Corps, ſont en effet des ſubſtances diuerſes, & réellement diſtinctes les vnes d'auec les autres. Et c'eſt ce que l'on conclut dans la ſixiéme Meditation. Et en la

meſme auſſi cela ſe confirme, de ce que nous ne conceuons aucun corps que comme diuiſible: au lieu que l'eſprit, ou l'ame de l'homme, ne ſe peut conceuoir que comme indiuiſible; Car en effet nous ne pouuons conceuoir la moitié d'aucune ame, comme nous pouuons faire du plus petit de tous les corps; en ſorte que leurs natures ne ſont pas ſeulement reconnuës diuerſes, mais meſme en quelque façon contraires. Or il faut qu'ils ſçachent que ie ne me ſuis pas engagé d'en rien dire d'auantage en ce traitté-cy; tant parce que cela ſuffit pour monſtrer aſſez clairement que de la corruption du corps la mort de l'ame ne s'enſuit pas, & ainſi pour donner aux hommes l'eſperance d'vne ſeconde vie apres la mort; comme auſſi parce que les premiſſes deſquelles on peut conclure l'immortalité de l'ame, dépendent de l'explication de toute la Phyſique. Premierement, afin de ſçauoir que generalement toutes les ſubſtances, c'eſt à dire les choſes qui ne peuuent exiſter ſans eſtre creées de Dieu, ſont de leur nature incorruptibles, & ne peuuent iamais ceſſer d'eſtre, ſi elles ne ſont reduites au neant par ce meſme Dieu qui leur veüille dénier ſon concours ordinaire. Et en ſuite afin que l'on remarque que le corps pris en general eſt vne ſubſtance, c'eſt pourquoy auſſi il ne perit point; mais que le corps humain, entant qu'il differe des autres corps, n'eſt formé & compoſé que d'vne certaine configuration de membres, & d'autres ſemblables accidens; Et l'ame humaine au contraire n'eſt point ainſi compoſée d'aucuns accidens, mais eſt vne pure ſubſtance. Car encore que tous ſes accidens ſe changent, par exemple, qu'elle conçoiue de certaines choſes, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en ſente d'autres, &c. c'eſt pourtant touſiours la

meſme ame : au lieu que le corps humain n'eſt plus le meſme, de cela ſeul que la figure de quelques-vnes de ſes parties ſe trouue changée ; D'où il s'enſuit que le corps humain peut facilement perir, mais que l'eſprit, ou l'ame de l'homme (ce que ie ne diſtingue point) eſt immortelle de ſa nature.

Dans la troiſiéme Meditation, il me ſemble que i'ay expliqué aſſez au long le principal argument dont ie me ſers pour prouuer l'exiſtence de Dieu. Toutesfois afin que l'eſprit du Lecteur ſe pût plus aiſement abſtraire des ſens, ie n'ay point voulu me ſeruir en ce lieu-là d'aucunes comparaiſons tirées des choſes corporelles, ſi bien que peut-eſtre il y eſt demeuré beaucoup d'obſcuritez, leſquelles, comme i'eſpere, ſeront entierement éclaircies dans les réponſes que i'ay faites aux objections qui m'ont depuis eſté proposées. Comme, par exemple, il eſt aſſez difficile d'entendre, comment l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait, laquelle ſe trouue en nous, contient tant de realité objectiue, c'eſt à dire participe par repreſentation à tant de degrez d'eſtre & de perfection, qu'elle doiue neceſſairement venir d'vne cauſe ſouuerainement parfaite ; Mais ie l'ay éclaircy dans ces réponſes par la comparaiſon d'vne machine fort artificielle, dont l'idée ſe rencontre dans l'eſprit de quelque ouurier ; car comme l'artifice objectif de cette idée doit auoir quelque cauſe, à ſçauoir la ſcience de l'ouurier, ou de quelque autre duquel il l'ait apriſe: de meſme il eſt impoſſible que l'idée de Dieu qui eſt en nous, n'ait pas Dieu meſme pour ſa cauſe.

Dans la quatriéme, il eſt prouué que les choſes que nous conceuons fort clairement & fort diſtinctement ſont toutes vrayes : & enſemble eſt expliqué en quoy conſiſte la rai-

ſon de l'erreur, ou fauſſeté ; Ce qui doit neceſſairement eſtre ſceu, tant pour confirmer les veritez precedentes, que pour mieux entendre celles qui ſuiuent. Mais cependant il eſt à remarquer, que ie ne traitte nullement en ce lieu-là du peché, c'eſt-à-dire de l'erreur qui ſe commet dans la pourſuite du bien & du mal : mais ſeulement de celle qui arriue dans le iugement, & le diſcernement du vray & du faux. Et que ie n'entens point y parler des choſes qui appartiennent à la foy, ou à la conduite de la vie, mais ſeulement de celles qui regardent les veritez ſpeculatiues, & connuës par l'ayde de la ſeule lumiere naturelle.

Dans la cinquiéme, outre que la nature corporelle priſe en general y eſt expliquée, l'exiſtence de Dieu y eſt encore demonſtrée par de nouuelles raiſons ; dans leſquelles toutesfois il ſe peut rencontrer quelques difficultez, mais qui ſeront reſoluës dans les réponſes aux objections qui m'ont eſté faites ; Et auſſi on y découure de quelle ſorte il eſt veritable, que la certitude meſme des demonſtrations Geometriques dépend de la connoiſſance d'vn Dieu.

Enfin, dans la ſixiéme, ie diſtingue l'action de l'entendement d'auec celle de l'imagination ; les marques de cette diſtinction y ſont décrites ; I'y monſtre que l'ame de l'homme eſt réellement diſtincte du corps, & toutesfois qu'elle luy eſt ſi eſtroitement conjointe & vnie, qu'elle ne compoſe que comme vne meſme choſe auecque luy ; Toutes les erreurs qui procedent des ſens y ſont exposées, auec les moyens de les euiter ; Et enfin i'y apporte toutes les raiſons, deſquelles on peut conclure l'exiſtence des choſes materielles : Non que ie les iuge fort vtiles pour prouuer ce qu'elles prouuent, à ſça-

uoir, qu'il y a vn Monde, que les hommes ont des corps, & autres choſes ſemblables, qui n'ont iamais eſté miſes en doute par aucun homme de bon ſens; mais parce qu'en les conſiderant de prés, l'on vient à connoiſtre qu'elles ne ſont pas ſi fermes, ny ſi euidentes que celles qui nous conduiſent à la connoiſſance de Dieu, & de noſtre ame; En ſorte que celles-cy ſont les plus certaines, & les plus euidentes, qui puiſſent tomber en la connoiſſance de l'eſprit humain. Et c'eſt tout ce que i'ay eu deſſein de prouuer dans ces ſix Meditations. Ce qui fait que i'obmets icy beaucoup d'autres queſtions, dont i'ay auſſi parlé par occaſion dans ce traitté.

MEDITATIONS

TOVCHANT LA PREMIERE

PHILOSOPHIE.

Dans leſquelles l'exiſtence de Dieu, & la diſtinction réelle entre l'Ame & le Corps de l'homme ſont démonſtrées.

PREMIERE MEDITATION.

Des choſes que l'on peut reuoquer en doute.

IL y a deſia quelque temps que ie me ſuis apperceu, que dés mes premieres années j'auois receu quantité de fauſſes opinions pour veritables, & que ce que i'ay depuis fondé ſur des principes ſi mal aſſurez, ne pouuoit eſtre que fort douteux & incertain; de façon

qu'il me falloit entreprendre ſerieuſement vne fois en ma vie, de me defaire de toutes les opinions que i'auois receuës iuſques alors en ma creance, & commencer tout de nouueau dés les fondemens, ſi ie voulois eſtablir quelque choſe de ferme, & de conſtant dans les ſciences. Mais cette entrepriſe me ſemblant eſtre fort grande, i'ay attendu que i'euſſe atteint vn âge qui fuſt ſi meur, que ie n'en peuſſe eſperer d'autre aprés luy auquel ie fuſſe plus propre à l'executer: ce qui m'a fait differer ſi long-temps, que deſormais ie croirois commettre vne faute, ſi i'employois encore à deliberer le temps qui me reſte pour agir.

Maintenant donc que mon eſprit eſt libre de tous ſoins, & que ie me ſuis procuré vn repos aſſuré dans vne paiſible ſolitude, ie m'apliqueray ſerieuſement & auec liberté à deſtruire generalement toutes mes anciennes opinions. Or il ne ſera pas neceſſaire pour arriuer à ce deſſein de prouuer qu'elles ſont toutes fauſſes, dequoy peut-eſtre ie ne viendrois iamais à bout; mais dautant que la raiſon me perſuade deſ-ja, que ie ne dois pas moins ſoigneuſement m'empeſcher de donner creance aux choſes qui ne ſont pas entierement certaines & indubitables, qu'à celles qui nous paroiſſent manifeſtement eſtre fauſſes, le moindre ſujet de douter que i'y trouueray, ſuffira pour me les faire toutes rejetter. Et pour cela il n'eſt pas beſoin que ie les examine chacune en particulier, ce qui ſeroit d'vn trauail infiny: mais parce

que

que la ruïne des fondemens entraine neceſſairement auec ſoy tout le reſte de l'edifice, ie m'attaqueray d'abord aux principes ſur leſquels toutes mes anciennes opinions eſtoient appuyées.

Tout ce que i'ay receu iuſqu'à preſent pour le plus vray, & aſſuré, ie l'ay appris des ſens, ou par les ſens : Or i'ay quelquefois éprouué que ces ſens eſtoient trompeurs, & il eſt de la prudence de ne ſe fier iamais entierement à ceux qui nous ont vne fois trompez.

Mais encore que les ſens nous trompent quelquefois touchant les choſes peu ſenſibles, & fort éloignées, il s'en rencontre peut-eſtre beaucoup d'autres, deſquelles on ne peut pas raiſonnablement douter, quoy que nous les connoiſſions par leur moyen; Par exemple, que ie ſois icy, aſſis auprés du feu, veſtu d'vne robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, & autres choſes de cette nature; Et comment eſt-ce que ie pourrois nier que ces mains & ce corps-cy ſoient à moy ? ſi ce n'eſt peut-eſtre que ie me compare à ces inſenſez, de qui le cerueau eſt tellement troublé & offuſqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils aſſurent conſtamment qu'ils ſont des Roys, lors qu'ils ſont tres-pauures, qu'ils ſont veſtus d'or & de pourpre, lors qu'ils ſont tous nuds, ou s'imaginent eſtre des cruches, ou auoir vn corps de verre. Mais quoy ce ſont des fous, & ie ne ſerois pas moins extrauagant, ſi ie me reglois ſur leurs exemples.

Toutesfois i'ay icy à conſiderer que ie ſuis homme, & par conſequent que i'ay coûtume de dormir, & de me repreſenter en mes ſonges les meſmes choſes, ou quelquefois de moins vray-ſemblables, que ces inſenſez, lors qu'ils veillent. Combien de fois m'eſt-il arriué de ſonger la nuit que i'eſtois en ce lieu, que i'eſtois habillé, que i'eſtois auprés du feu, quoy que ie fuſſe tout nud dedans mon lict. Il me ſemble bien à preſent que ce n'eſt point auec des yeux endormis que ie regarde ce papier, que cette teſte que ie remuë n'eſt point aſſoupie, que c'eſt auec deſſein, & de propos deliberé que i'eſtens cette main, & que ie la ſens, ce qui arriue dans le ſommeil ne ſemble point ſi clair, ny ſi diſtinct que tout cecy. Mais en y penſant ſoigneuſement ie me reſſouuiens d'auoir eſté ſouuent trompé, lors que ie dormois, par de ſemblables illuſions. Et m'arreſtant ſur cette penſée ie voy ſi manifeſtement qu'il n'y a point d'indices concluans, ny de marques aſſez certaines par où l'on puiſſe diſtinguer nettement la veille d'auec le ſommeil, que i'en ſuis tout eſtonné, & mon eſtonnement eſt tel, qu'il eſt preſque capable de me perſuader que ie dors.

Suppoſons donc maintenant que nous ſommes endormis, & que toutes ces particularitez-cy, à ſçauoir, que nous ouurons les yeux, que nous remuons la teſte, que nous eſtendons les mains, & choſes ſemblables, ne ſont que de fauſſes illuſions; Et penſons que peut eſtre nos mains, ny tout noſtre corps, ne

ſont pas tels que nous les voyons ; Toutesfois il faut au moins auoüer que les choſes qui nous ſont repreſentées dans le ſommeil, ſont comme des tableaux, & des peintures qui ne peuuent eſtre formées qu'à la reſſemblance de quelque choſe de réel, & de veritable ; & qu'ainſi pour le moins ces choſes generales, à ſçauoir, des yeux, vne teſte, des mains, & tout le reſte du corps, ne ſont pas choſes imaginaires, mais vrayes, & exiſtantes. Car de vray les peintres, lors meſme qu'ils s'eſtudient auec le plus d'artifice à repreſenter des Syrenes & des Satyres par des formes bijarres, & extraordinaires, ne leur peuuent pas toutesfois attribuer des formes, & des natures entierement nouuelles, mais font ſeulement vn certain mélange & compoſition des membres de diuers animaux ; ou bien ſi peut-eſtre leur imagination eſt aſſez extrauagante, pour inuenter quelque choſe de ſi nouueau, que iamais nous n'ayons rien veu de ſemblable, & qu'ainſi leur ouurage nous repreſente vne choſe purement feinte & abſoluëment fauſſe ; certes à tout le moins les couleurs dont ils le compoſent doiuent-elles eſtre veritables.

Et par la meſme raiſon, encore que ces choſes generales, à ſçauoir, des yeux, vne teſte, des mains, & autres ſemblables, peuſſent eſtre imaginaires : il faut toutesfois auoüer qu'il y a des choſes encore plus ſimples, & plus vniuerſelles, qui ſont vrayes & exiſtantes, du mélange deſquelles, ne plus ne moins que de celuy de quelques veritables couleurs, toutes ces

images des choſes qui reſident en noſtre penſée, ſoit vrayes & réelles, ſoit feintes & fantaſtiques, ſont formées. De ce genre de choſes eſt la nature corporelle en general, & ſon eſtenduë; enſemble la figure des choſes eſtenduës, leur quantité ou grandeur, & leur nombre; comme auſſi le lieu où elles ſont, le temps qui meſure leur durée, & autres ſemblables.

C'eſt pourquoy peut-eſtre que de là nous ne conclurons pas mal, ſi nous diſons que la Phyſique, l'Aſtronomie, la Medecine, & toutes les autres ſciences qui dépendent de la conſideration des choſes compoſées, ſont fort douteuſes & incertaines; mais que l'Aritmetique, la Geometrie, & les autres ſciences de cette nature, qui ne traittent que de choſes fort ſimples, & fort generales, ſans ſe mettre beaucoup en peine ſi elles ſont dans la nature, ou ſi elles n'y ſont pas, contiennent quelque choſe de certain, & d'indubitable; Car ſoit que ie veille, ou que ie dorme, deux & trois joints enſemble formeront toûjours le nombre de cinq, & le quarré n'aura iamais plus de quatre coſtez; Et il ne ſemble pas poſſible que des veritez ſi aparentes puiſſent eſtre ſoupçonnées d'aucune fauſſeté, ou d'incertitude.

Toutesfois il y a long-temps que i'ay dans mon eſprit vne certaine opinion, qu'il y a vn Dieu qui peut tout, & par qui i'ay eſté creé & produit tel que ie ſuis: or qui me peut auoir aſſuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps eſtendu, aucune figure, aucune grandeur,

aucun lieu, & que neantmoins i'aye les ſentimens de toutes ces choſes, & que tout cela ne me ſemble point exiſter autrement que ie le voy ? Et meſme comme ie iuge quelquefois que les autres ſe mépren-nent, meſme dans les choſes qu'ils penſent ſçauoir auec le plus de certitude, il ſe peut faire qu'il ait voulu que ie me trompe toutes les fois que ie fais l'addition de deux & de trois, ou que ie nombre les coſtez d'vn quarré, ou que ie iuge de quelque choſe encore plus facile, ſi l'on ſe peut imaginer rien de plus facile que cela. Mais peut-eſtre que Dieu n'a pas voulu que ie fuſſe deceu de la ſorte : car il eſt dit ſouuerainement bon ; Toutesfois ſi cela repugnoit à ſa bonté de m'auoir fait tel que ie me trompaſ-ſe touſiours, cela ſembleroit auſſi luy eſtre aucune-ment contraire de permettre que ie me trompe quel-quefois, & neantmoins ie ne puis douter qu'il ne le permette.

Il y aura peut-eſtre icy des perſonnes qui aymeront mieux nier l'exiſtence d'vn Dieu ſi puiſſant, que de croire que toutes les autres choſes ſont incertaines; mais ne leur reſiſtons pas pour le preſent, & ſuppo-ſons en leur faueur que tout ce qui eſt dit icy d'vn Dieu ſoit vne fable ; Toutesfois de quelque façon qu'ils ſuppoſent que ie ſois paruenu à l'eſtat, & à l'eſtre que ie poſſede, ſoit qu'ils l'attribuent à quelque deſtin ou fatalité, ſoit qu'ils le referent au hazard, ſoit qu'ils veüillent que ce ſoit par vne con-tinuelle ſuite & liaiſon des choſes : Il eſt certain que

puiſque faillir & ſe tromper eſt vne eſpece d'imperfection, d'autant moins puiſſant ſera l'auteur qu'ils attribuëront à mon origine, dautant plus ſera-t'il probable, que ie ſuis tellement imparfait que ie me trompe toûjours. Auſquelles raiſons ie n'ay certes rien à répondre, mais ie ſuis contraint d'auoüer, que de toutes les opinions que i'auois autrefois receuës en ma creance pour veritables, il n'y en a pas vne de laquelle ie ne puiſſe maintenant douter, non par aucune inconſideration ou legereté, mais pour des raiſons tres-fortes, & meurement conſiderées : de ſorte qu'il eſt neceſſaire que i'arreſte & ſuſpende deſormais mon iugement ſur ces penſées, & que ie ne leur donne pas plus de creance, que ie ferois à des choſes qui me paroiſtroient euidemment fauſſes, ſi ie deſire trouuer quelque choſe de conſtant, & d'aſſeuré dans les ſciences.

Mais il ne ſuffit pas d'auoir fait ces remarques, il faut encore que ie prenne ſoin de m'en ſouuenir : car ces anciennes & ordinaires opinions me reuiennent encore ſouuent en la penſée, le long & familier vſage qu'elles ont eu auec moy leur donnant droit d'occuper mon eſprit contre mon gré, & de ſe rendre preſque maiſtreſſes de ma creance ; Et ie ne me deſaccoutumeray iamais d'y acquieſcer, & de prendre confiance en elles, tant que ie les conſidereray telles qu'elles ſont en effet, c'eſt à ſçauoir en quelque façon douteuſes, comme ie viens de monſtrer, & toutesfois fort probables : en ſorte que l'on a beaucoup

plus de raiſon de les croire que de les nier. C'eſt pourquoy ie penſe que i'en vſeray plus prudemment, ſi prenant vn party contraire, i'employe tous mes ſoins à me tromper moy-meſme, feignant que toutes ces penſées ſont fauſſes & imaginaires, iuſques à ce qu'ayant tellement balancé mes prejugez qu'ils ne puiſſent faire pancher mon aduis plus d'vn coſté que d'vn autre, mon iugement ne ſoit plus deſormais maiſtriſé par de mauuais vſages, & détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connoiſſance de la verité. Car ie ſuis aſſeuré que cependant il ne peut y auoir de peril ny d'erreur en cette voye, & que ie ne ſçaurois aujourd'huy trop accorder à ma defiance, puis qu'il n'eſt pas maintenant queſtion d'agir, mais ſeulement de mediter & de connoiſtre.

Ie ſuppoſeray donc qu'il y a, non point vn vray Dieu qui eſt la ſouueraine ſource de verité, mais vn certain mauuais genie non moins ruſé & trompeur que puiſſant, qui a employé toute ſon induſtrie à me tromper. Ie penſeray que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les ſons, & toutes les choſes exterieures que nous voyons, ne ſont que des illuſions & tromperies, dont il ſe ſert pour ſurprendre ma credulité. Ie me conſidereray moy-meſme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de ſang, comme n'ayant aucuns ſens, mais croyant fauſſement auoir toutes ces choſes; Ie demeureray obſtinément attaché à cette penſée, & ſi par ce moyen il n'eſt pas en mon pouuoir de paruenir

à la connoiſſance d'aucune verité ; à tout le moins il eſt en ma puiſſance de ſuſpendre mon iugement; C'eſt pourquoy ie prendray garde ſoigneuſement de ne point receuoir en ma croyance aucune fauſſeté, & prepareray ſi bien mon eſprit à toutes les ruſes de ce grand trompeur, que pour puiſſant & ruſé qu'il ſoit, il ne me pourra iamais rien impoſer.

Mais ce deſſein eſt penible & laborieux, & vne certaine pareſſe m'entraine inſenſiblement dans le train de ma vie ordinaire ; Et tout de meſme qu'vn eſclaue qui joüiſſoit dans le ſommeil d'vne liberté imaginaire, lors qu'il commence à ſoupçonner que ſa liberté n'eſt qu'vn ſonge, craint d'eſtre reueillé, & conſpire auec ces illuſions agreables pour en eſtre plus longuement abuſé ; Ainſi ie retombe inſenſiblement de moy-meſme dans mes anciennes opinions, & i'apprehende de me réueiller de cét aſſoupiſſement ; De peur que les veilles laborieuſes qui ſuccederoient à la tranquilité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque iour & quelque lumiere dans la connoiſſance de la verité, ne fuſſent pas ſuffiſantes pour éclaircir toutes les tenebres des difficultez qui viennent d'eſtre agitées.

MEDITA-

MEDITATION SECONDE.

De la nature de l'Esprit humain: Et qu'il est plus aysé à connoistre que le Corps.

LA Meditation que ie fis hier m'a remply l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus desormais en ma puissance de les oublier; Et cependant ie ne voy pas de quelle façon ie les pouray resoudre; & comme si tout à coup i'estois tõbé dans vne eau tres-profonde, ie suis tellement surpris, que ie ne puis ny asseurer mes pieds dans le fond, ny nager pour me soutenir au dessus. Ie m'efforceray neantmoins, & suiuray derechef la mesme voye où i'estois entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoy ie pouray imaginer le moindre doute, tout de mesme que si ie connoissois que cela fust absolument faux; & ie continueray tousiours dans ce chemin,

iuſqu'à ce que i'aye rencontré quelque choſe de certain, ou du moins, ſi ie ne puis autre choſe iuſqu'à ce que i'aye apris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

Archimedes pour tirer le Globe terreſtre de ſa place, & le tranſporter en vn autre lieu, ne demandoit rien qu'vn point qui fuſt fixe & aſſuré. Ainſi i'auray droit de conceuoir de hautes eſperances, ſi ie ſuis aſſez heureux pour trouuer ſeulement vne choſe qui ſoit certaine & indubitable.

Ie ſuppoſe donc que toutes les choſes que ie voy ſont fauſſes; Ie me perſuade que rien n'a iamais eſté de tout ce que ma memoire remplie de menſonges me repreſente; Ie penſe n'auoir aucun ſens; Ie croy que le corps, la figure, l'étenduë, le mouuement, & le lieu ne ſont que des fictions de mon Eſprit; qu'eſt ce donc qui poura eſtre eſtimé veritable? peut eſtre rien autre choſe, ſinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que ſçay-je s'il n'y a point quelque autre choſe differente de celles que ie viens de iuger incertaines, de laquelle on ne puiſſe auoir le moindre doute? N'y a-t'il point quelque Dieu, ou quelque autre puiſſance qui me met en l'eſprit ces penſées? Cela n'eſt pas neceſſaire, car peut-eſtre que ie ſuis capable de les produire de moy-meſme. Moy donc à tout le moins ne ſuis-je pas quelque choſe? Mais i'ay deſ-ja nié que i'euſſe aucun ſens, ny aucun corps; Ie heſite neantmoins: car que s'enſuit-il de là? ſuis-je tellement dépendant du corps & des ſens, que ie ne puiſſe eſtre

ſans eux? Mais ie me ſuis perſuadé qu'il n'y auoit rien du tout dans le monde, qu'il n'y auoit aucun ciel, aucune terre, aucuns eſprits, ny aucuns corps; ne me ſuis-je donc pas auſſi perſuadé que ie n'eſtois point? Non certes, i'eſtois ſans doute ſi ie me ſuis perſuadé, ou ſeulement ſi i'ay penſé quelque choſe; mais il y a vn ie ne ſçay quel trompeur tres-puiſſant & tres ruſé, qui employe toute ſon induſtrie à me tromper touſiours; il n'y a donc point de doute que ie ſuis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne ſçauroit iamais faire que ie ne ſois rien, tant que ie penſeray eſtre quelque choſe: De ſorte qu'apres y auoir bien penſé, & auoir ſoigneuſement examiné toutes choſes: Enfin il faut conclure, & tenir pour conſtant, que cette propoſition, *Ie ſuis, i'exiſte*, eſt neceſſairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçoy en mon Eſprit.

Mais ie ne connois pas encore aſſez clairement ce que ie ſuis, moy qui ſuis certain que ie ſuis: De ſorte que deſormais il faut que ie prenne ſoigneuſement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre choſe pour moy, & ainſi de ne me point méprendre dans cette connoiſſance, que ie ſoutiens eſtre plus certaine & plus euidente que toutes celles que i'ay euës auparauant.

C'eſt pourquoy ie conſidereray derechef ce que croyois eſtre auant que i'entraſſe dans ces dernieres penſées; & de mes anciennes opinions ie retrancheray tout ce qui peut-eſtre combatu par les raiſons que i'ay

tantoſt alleguées, en ſorte qu'il ne demeure preciſement rien que ce qui eſt entierement indubitable. Qu'eſt-ce donc que i'ay creu eſtre cy-deuant ? ſans difficulté i'ay penſé que i'eſtois vn homme ; mais qu'eſt-ce qu'vn homme ? Diray-je que c'eſt vn animal raiſonnable ? non certes, car il faudroit par apres rechercher ce que c'eſt qu'animal, & ce que c'eſt que raiſonnable, & ainſi d'vne ſeule queſtion nous tomberions inſenſiblement en vne infinité d'autres plus difficiles & embaraſſées, & ie ne voudrois pas abuſer du peu de temps & de loiſir qui me reſte, en l'employant à démeſler de ſemblables ſubtilitez : Mais ie m'arreſteray pluſtoſt à conſiderer icy les penſées qui naiſſoient cy-deuant d'elles-meſmes en mon eſprit, & qui ne m'eſtoient inſpirées que de ma ſeule nature, lors que ie m'apliquois à la conſideration de mon eſtre. Ie me conſiderois premierement comme ayant vn viſage, des mains, des bras, & toute cette machine compoſée d'os, & de chair, telle qu'elle paroiſt en vn cadarre, laquelle ie deſignois par le nom de corps ; Ie conſiderois outre cela, que ie me nouriſſois, que ie marchois, que ie ſentois, & que ie penſois ; & ie raportois toutes ces actions à l'ame ; mais ie ne m'arreſtois point à penſer ce que c'eſtoit que cette Ame, ou bien ſi ie m'y arreſtois, i'imaginois qu'elle eſtoit quelque choſe extremement rare & ſubtile, comme vn vent, vne flame, ou vn air tres-delié qui eſtoit inſinué & repandu dans mes plus groſſieres parties. Pour ce qui eſtoit du corps, ie ne doutois nullement de ſa nature, car

ie penſois la connoiſtre fort diſtinctement, & ſi ie l'euſſe voulu expliquer ſuiuant les notions que i'en auois, ie l'euſſe décrite en cette ſorte. Par le corps i'entens tout ce qui peut eſtre terminé par quelque figure, qui peut eſtre compris en quelque lieu, & remplir vn eſpace en telle ſorte que tout autre corps en ſoit exclus: qui peut eſtre ſenty ou par l'attouchement, ou par la veuë, ou par l'ouye, ou par le gouſt, ou par l'odorat: qui peut eſtre meu en pluſieurs façons, non par luy-meſme, mais par quelque choſe d'étranger duquel il ſoit touché, & dont il reçoiue l'impreſſion; Car d'auoir en ſoy la puiſſance de ſe mouuoir, de ſentir, & de penſer, ie ne croyois aucunement que l'on deuſt attribuer ces auantages à la nature corporelle; au contraire ie m'eſtonnois plutoſt de voir que de ſemblables facultez ſe rencontroient en certains corps.

Mais moy qui ſuis-je maintenant que ie ſupoſe qu'il y a quelqu'vn, qui eſt extremement puiſſant, & ſi ie l'oſe dire malicieux & ruſé, qui employe toutes ſes forces & toute ſon induſtrie à me tromper? puis-je m'aſſurer d'auoir la moindre de toutes les choſes que i'ay attribué cy-deſſus à la nature corporelle? Ie m'areſte à y penſer auec attention, ie paſſe & repaſſe toutes ces choſes en mon eſprit, & ie n'en rencontre aucune que ie puiſſe dire eſtre en moy. Il n'eſt pas beſoin que ie m'arreſte à les denombrer. Paſſons donc aux attributs de l'Ame, & voyons s'il y en a quelques-vns qui ſoient en moy. Les premiers ſont de me nourir, & de marcher; mais s'il eſt vray que ie n'ay point de

corps, il eſt vray auſſi que ie ne puis marcher, ny me nourir. Vn autre eſt de ſentir; mais on ne peut auſſi ſentir ſans le corps, outre que i'ay penſé ſentir autrefois pluſieurs choſes pendant le ſõmeil, que i'ay reconnu à mon reueil n'auoir point en effet ſenties. Vn autre eſt de penſer; & ie trouue icy que la penſée eſt vn attribut qui m'appartient. Elle ſeule ne peut eſtre détachée de moy, *ie ſuis, i'exiſte*, cela eſt certain; Mais combien de temps? à ſçauoir autant de temps que ie penſe; car peut-eſtre ſe pouroit-il faire ſi ie ceſſois de penſer, que ie ceſſerois en meſme temps d'eſtre, ou d'exiſter: Ie n'admets maintenant rien qui ne ſoit neceſſairement vray: Ie ne ſuis donc preciſement parlant qu'vne choſe qui penſe, c'eſt à dire vn Eſprit, vn Entendement, ou vne raiſon, qui ſont des termes dont la ſignification m'eſtoit auparauant inconnuë. Or ie ſuis vne choſe vraye, & vrayement exiſtante; mais quelle choſe? ie l'ay dit, vne choſe qui penſe. Et quoy dauantage? I'exciteray encore mon imagination pour chercher ſi ie ne ſuis point quelque choſe de plus. Ie ne ſuis point cét aſſemblage de membres, que l'on appelle le corps humain: Ie ne ſuis point vn air delié & penetrant répandu dans tous ces membres, ie ne ſuis point vn vent, vn ſouffle, vne vapeur, ny rien de tout ce que ie puis feindre & imaginer, puis que i'ay ſupoſé que tout cela n'eſtoit rien, & que ſans changer cette ſupoſition, ie trouue que ie ne laiſſe pas d'eſtre certain que ie ſuis quelque choſe.

Mais auſſi peut-il arriuer que ces meſmes choſes,

que ie ſuppoſe n'eſtre point parce qu'elles me ſont inconnuës, ne ſont point en effect differentes de moy que ie connois? Ie n'en ſçay rien, ie ne diſpute pas maintenant de cela; ie ne puis donner mon iugement que des choſes qui me ſont connuës: I'ay reconnu que i'eſtois, & ie cherche quel ie ſuis, moy que i'ay reconnu eſtre: Or il eſt tres-certain que cette notion & connoiſſance de moy-meſme ainſi preciſement priſe, ne depend point des choſes dont l'exiſtence ne m'eſt pas encore connuë: ny par conſequent, & à plus forte raiſon d'aucunes de celles qui ſont feintes & inuentées par l'imagination. Et meſmes ces termes de feindre & d'imaginer m'auertiſſent de mõ erreur. Car ie feindrois en effet ſi i'imaginois eſtre quelque choſe, puis que imaginer n'eſt au tre choſe que contempler la figure, ou l'image d'vne choſe corporelle. Or ie ſçay des-ja certainement que ie ſuis, & que tout enſemble il ſe peut faire que toutes ces images-là, & generalement toutes les choſes que l'on rapporte à la nature du corps, ne ſoient que des ſonges ou des chimeres: en ſuitte dequoy ie voy clairement que i'aurois auſſi peu de raiſon, en diſant. I'exciteray mon imagination pour connoiſtre plus diſtinctement qui ie ſuis; que ſi ie diſois, ie ſuis maintenant éueillé, & i'aperçoy quelque choſe de réel & de veritable, mais parce que ie ne l'aperçoy pas encore aſſez nettement, ie m'endormiray tout exprés, afin que mes ſonges me repreſentent cela meſme auec plus de verité & d'euidence. Et ainſi ie reconnois certainement que rien de tout ce que ie puis com-

prendre par le moyen de l'imagination, n'apartient à cette connoiſſance que i'ay de moy-meſme; & qu'il eſt beſoin de rapeller & détourner ſon eſprit de cette façon de conceuoir, afin qu'il puiſſe luy-meſme reconnoiſtre bien diſtinctement ſa nature.

Mais qu'eſt ce donc que ie ſuis? vne choſe qui penſe: qu'eſt-ce qu'vne choſe qui penſe? c'eſt à dire vne choſe qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auſſi, & qui ſent. Certes ce n'eſt pas peu ſi toutes ces choſes apartiennent à ma nature. Mais pourquoy n'y apartiendroient-elles pas? Ne ſuis-je pas encore ce meſme qui doute preſque de tout, qui neantmoins entens & conçoy certaines choſes, qui aſſure & affirme celles-là ſeules eſtre veritables, qui nie toutes les autres, qui veux & deſire d'en connoiſtre dauantage, qui ne veux pas eſtre trompé, qui imagine beaucoup de choſes meſme quelquefois en dépit que i'en aye, & qui en ſens auſſi beaucoup comme par l'entremiſe des organes du corps. Y a-t'il rien de tout cela qui ne ſoit auſſi veritable qu'il eſt certain que ie ſuis, & que i'exiſte, quand meſme ie dormirois toûjours, & que celuy qui m'a donné l'eſtre ſe ſeruiroit de toutes ſes forces pour m'abuſer? Y a-t'il auſſi aucun de ces attributs qui puiſſe eſtre diſtingué de ma penſée, ou qu'on puiſſe dire eſtre ſeparé de moy-meſme? Car il eſt de ſoy ſi euident que c'eſt moy qui doute, qui entens, & qui deſire, qu'il n'eſt pas icy beſoin de rien adjouſter pour l'expliquer. Et i'ay auſſi certainement la puiſſance d'imaginer: Car

encore

encore qu'il puiſſe arriuer (comme i'ay ſupoſé auparauant) que les choſes que i'imagine ne ſoient pas vrayes, neãtmoins cette puiſſance d'imaginer ne laiſſe pas d'eſtre réellement en moy, & fait partie de ma penſée: Enfin ie ſuis le meſme qui ſens, c'eſt à dire qui reçoy & connois les choſes comme par les organes des ſens: puis qu'en effet ie voy la lumiere, i'oy le bruit, ie reſſens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences ſont fauſſes, & que ie dors. Qu'il ſoit ainſi, toutesfois à tout le moins il eſt tres-certain qu'il me ſemble que ie voy, que i'oy, & que ie m'échauffe, & c'eſt proprement ce qui en moy s'apelle ſentir; & cela pris ainſi preciſement n'eſt rien autre choſe que penſer: D'où ie commence à connoiſtre quel ie ſuis auec vn peu plus de lumiere & de diſtinction que cy-deuant.

Mais ie ne me puis empeſcher de croire que les choſes corporelles, dont les images ſe forment par ma penſée, & qui tombent ſous les ſens, ne ſoient plus diſtinctement connuës que cette ie ne ſçay quelle partie de moy-meſme qui ne tombe point ſous l'imagination: Quoy qu'en effet ce ſoit vne choſe bien étrange, que des choſes que ie trouue douteuſes, & éloignées, ſoient plus clairement & plus facilement connuës de moy, que celles qui ſont veritables & certaines, & qui appartiennent à ma propre nature. Mais ie voy bien ce que c'eſt, mon eſprit ſe plaiſt de s'égarer, & ne ſe peut encore contenir dans les iuſtes bornes de la verité. Relachons-luy donc encore vne fois la

bride, afin que venant cy-apres à la retirer doucement & à propos, nous le puissions plus facilement regler & conduire.

Commençons par la consideration des choses les plus communes, & que nous croyons comprendre le plus distinctement, à sçauoir les corps que nous touchons & que nous voyons. Ie n'entens pas parler des corps en general, car ces notions generales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'vn en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'estre tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a esté recueilly; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes: il est dur, il est froid, on le touche, & si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuuent distinctement faire connoistre vn corps, se rencontrent en celuy-cy.

Mais voicy que cependant que ie parle on l'approche du feu, ce qui y restoit de saueur s'exale, l'odeur s'éuanoüit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il deuient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, & quoy qu'on le frappe il ne rendra plus aucun son: La mesme cire demeure-t'elle aprés ce changement? Il faut auoüer qu'elle demeure, & personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connoissoit en ce morceau de cire auec tant de distinction? Certes ce ne peut estre rien de tout ce que i'y ay remarqué par l'entremise des sens, puis que

toutes les choſes qui tomboient ſous le gouſt, ou l'odorat, ou la veuë, ou l'attouchement, ou l'ouye ſe trouuent changées, & cependant la meſme cire demeure. Peut-eſtre eſtoit-ce ce que ie penſe maintenant, à ſçauoir que la cire n'eſtoit pas, ny cette douceur du miel, ny cette agreable odeur des fleurs, ny cette blancheur, ny cette figure, ny ce ſon, mais ſeulement vn corps qui vn peu auparauant me paroiſſoit ſous ces formes, & qui maintenant ſe fait remarquer ſous d'autres. Mais qu'eſt-ce preciſément parlant que i'imagine, lors que ie la conçoy en cette ſorte? Conſiderons-le attentiuement, & éloignant toutes les choſes qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reſte. Certes il ne demeure rien que quelque choſe d'eſtendu, de flexible & de muable: Or qu'eſt-ce que cela flexible & muable? n'eſt-ce pas que i'imagine que cette cire eſtant ronde eſt capable de deuenir quarrée, & de paſſer du quarré en vne figure triangulaire? non certes ce n'eſt pas cela, puis que ie la conçoy capable de receuoir vne infinité de ſemblables changemens, & ie ne ſçaurois neantmoins parcourir cette infinité par mon imagination, & par conſequent cette conception que i'ay de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'eſt-ce maintenant que cette extenſion? n'eſt-elle pas auſſi inconnuë? Puis que dans la cire qui ſe fond elle augmente, & ſe trouue encore plus grande quand elle eſt entierement fonduë, & beaucoup plus encore quand la chaleur augmente dauantage; & ie ne con-

ceurois pas clairement & ſelon la verité ce que c'eſt que la cire, ſi ie ne penſois qu'elle eſt capable de receuoir plus de varietez ſelon l'extenſion, que ie n'en ay iamais imaginé. Il faut donc que ie tombe d'accord, que ie ne ſçaurois pas meſme conceuoir par l'imagination ce que c'eſt que cette cire, & qu'il n'y a que mon entendement ſeul qui le conçoiue. Ie dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en general il eſt encore plus euident : Or quelle eſt cette cire qui ne peut eſtre conceuë que par l'entendement ou l'eſprit? Certes c'eſt la meſme que ie voy, que ie touche, que i'imagine, & la meſme que ie connoiſſois dés le commencement; Mais ce qui eſt à remarquer, ſa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'eſt point vne viſion, ny vn attouchement, ny vne imagination, & ne l'a iamais eſté, quoy qu'il le ſemblaſt ainſi auparauant, mais ſeulement vne inſpection de l'eſprit, laquelle peut eſtre imparfaite & confuſe, comme elle eſtoit auparauant, ou bien claire & diſtincte, comme elle eſt à preſent, ſelon que mon attention ſe porte plus ou moins aux choſes qui ſont en elle, & dont elle eſt compoſée.

Cependant ie ne me ſçaurois trop étonner, quand ie conſidere combien mon eſprit a de foibleſſe, & de pente qui le porte inſenſiblement dans l'erreur; Car encore que ſans parler ie conſidere tout cela en moy-meſme, les paroles toutesfois m'arreſtent, & ie ſuis preſque trompé par les termes du langage ordinaire: Car nous diſons que nous voyons la meſme cire ſi on

nous la preſente, & non pas que nous iugeons que c'eſt la meſme, de ce qu'elle a meſme couleur & meſme figure; d'où ie voudrois preſque conclure, que l'on connoiſt la cire par la viſion des yeux, & non par la ſeule inſpection de l'eſprit: Si par hazard ie ne regardois d'vne feneſtre des hommes qui paſſent dans la ruë, à la veuë deſquels ie ne manque pas de dire que ie voy des hommes, tout de meſme que ie dis que ie voy de la cire, & cependant que voy-je de cette feneſtre ſinon des chapeaux & des manteaux, qui peuuent couurir des ſpectres ou des hommes feints qui ne ſe remuent que par reſſors, mais ie iuge que ce ſont de vrais hommes; & ainſi ie comprens par la ſeule puiſſance de iuger qui reſide en mon eſprit, ce que ie croyois voir de mes yeux.

Vn homme qui taſche d'éleuer ſa connoiſſance au delà du commun doit auoir honte de tirer des occaſions de douter des formes & des termes de parler du vulgaire; i'ayme mieux paſſer outre, & conſiderer ſi ie conceuois auec plus d'euidence & de perfection ce qu'eſtoit la cire, lors que ie l'ay d'abord apperceuë, & que i'ay creu la connoiſtre par le moyen des ſens exterieurs, ou à tout le moins du ſens commun, ainſi qu'ils appellent, c'eſt à dire de la puiſſance imaginatiue, que ie ne la conçoy à preſent aprés auoir plus exactement examiné ce qu'elle eſt, & de quelle façon elle peut eſtre connuë; Certes il ſeroit ridicule de mettre cela en doute, car qui auoit-il dans cette premiere perception qui fuſt diſtinct & éuident, &

qui ne pouroit pas tõber en meſme ſorte dans le ſens du moindre des animaux? Mais quand ie diſtingue la cire d'auec ſes formes exterieures, & que tout de meſme que ſi ie luy auois oſté ſes veſtemens, ie la conſidere toute nuë, certes quoy qu'il ſe puiſſe encore rencontrer quelque erreur dans mon iugement, ie ne la puis conceuoir de cette ſorte ſans vn eſprit humain.

Mais enfin que diray-je de cét eſprit, c'eſt à dire de moy-meſme: car iuſques icy ie n'admets en moy autre choſe qu'vn Eſprit; que prononceray-je, dis-je, de moy qui ſemble conceuoir auec tant de netteté, & de diſtinction ce morceau de cire? ne me connois-je pas moy-meſme, non ſeulement auec bien plus de verité & de certitude, mais encore auec beaucoup plus de diſtinction & de netteté? Car ſi ie iuge que la cire eſt, ou exiſte, de ce que ie la voy; Certes il ſuit bien plus euidemment que ie ſuis, ou que i'exiſte moy-meſme, de ce que ie la voy: Car il ſe peut faire que ce que ie voy ne ſoit pas en effet de la cire, il peut auſſi arriuer que ie n'aye pas meſme des yeux pour voir aucune choſe; mais il ne ſe peut pas faire que lors que ie voy, ou (ce que ie ne diſtingue plus) lors que ie penſe voir, que moy qui penſe ne ſois quelque choſe; De meſme ſi ie iuge que la cire exiſte, de ce que ie la touche, il s'enſuiura encore la meſme choſe, à ſçauoir que ie ſuis: & ſi ie le iuge de ce que mon imagination me le perſuade, ou de quelque autre cauſe que ce ſoit, ie concluray touſiours la meſme choſe. Et ce que i'ay re-

marqué icy de la cire, ſe peut apliquer à toutes les autres choſes qui me ſont exterieures, & qui ſe rencontrent hors de moy.

Or ſi la notion & la connoiſſance de la cire ſemble eſtre plus nette & plus diſtincte, aprés qu'elle a eſté découuerte non ſeulement par la veuë, ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres cauſes; auec combien plus d'euidence, de diſtinction & de netteté, me dois-je connoiſtre moy-meſme: Puis que toutes les raiſons qui ſeruent à connoiſtre, & conceuoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouuent beaucoup plus facilement & plus euidemment la nature de mon eſprit. Et il ſe rencontre encore tant d'autres choſes en l'eſprit meſme, qui peuuent contribuer à l'éclairciſſement de ſa nature, que celles qui dependent du corps, comme celles-cy, ne meritent quaſi pas d'eſtre nombrées.

Mais enfin me voicy inſenſiblement reuenu où ie voulois, car puis que c'eſt vne choſe qui m'eſt à preſent connuë, qu'à proprement parler nous ne conceuons les corps que par la faculté d'entendre qui eſt en nous, & non point par l'imagination ny par les ſens, & que nous ne les connoiſſons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais ſeulement de ce que nous les conceuons par la penſée, ie connois euidemment qu'il n'y a rien qui me ſoit plus facile à connoiſtre que mon eſprit. Mais parce qu'il eſt preſque impoſſible de ſe deffaire ſi promptement d'vne ancienne opinion, il ſera bon

que ie m'arreſte vn peu en cét endroit, afin que par la longueur de ma meditation, i'imprime plus profondement en ma memoire cette nouuelle connoiſſance.

MEDITATION

MEDITATION TROISIEME.

De Dieu, qu'il exiſte.

IE fermeray maintenant les yeux, ie boucheray mes oreilles, ie détourneray tous mes ſens, i'effaceray meſme de ma penſée toutes les images des choſes corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela ſe peut-il faire, ie les reputeray comme vaines & comme fauſſes, & ainſi m'entretenant ſeulement moy-meſme, & conſiderant mon interieur, ie taſcheray de me rendre peu à peu plus connu, & plus familier à moy meſme. Ie ſuis vne choſe qui penſe, c'eſt à dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connoiſt peu de choſes, qui en ignore beaucoup, qui ayme, qui haït, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auſſi, & qui ſent. Car, ainſi que i'ay remarqué cy-deuant, quoy que les choſes que ie ſens & que i'imagine ne ſoient peut-eſtre rien du

tout hors de moy, & en elles-meſmes, ie ſuis neantmoins aſſuré que ces façons de penſer, que i'appelle ſentimens & imaginations, entant ſeulement qu'elles ſont des façons de penſer, reſident & ſe rencontrent certainement en moy. Et dans ce peu que ie viens de dire, ie croy auoir rapporté tout ce que ie ſçay veritablement, ou du moins tout ce que iuſques icy i'ay remarqué que ie ſçauois.

Maintenant ie conſidereray plus exactement ſi peut-eſtre il ne ſe retrouue point en moy d'autres connoiſſances que ie n'aye pas encore apperceuës. Ie ſuis certain que ie ſuis vne choſe qui penſe, mais ne ſçay-je donc pas auſſi ce qui eſt requis pour me rendre certain de quelque choſe? Dans cette premiere connoiſſance il ne ſe rencontre rien qu'vne claire & diſtincte perception de ce que ie connois; laquelle de vray ne ſeroit pas ſuffiſante pour m'aſſurer qu'elle eſt vraye, s'il pouuoit iamais arriuer, qu'vne choſe que ie conceurois ainſi clairement & diſtinctement ſe trouuaſt fauſſe: Et partant il me ſemble que des-ja ie puis eſtablir pour regle generale, que toutes les choſes que nous conceuons fort clairement & fort diſtinctement ſont toutes vrayes.

Toutesfois i'ay receu & admis cy-deuant pluſieurs choſes comme tres-certaines & tres-manifeſtes, leſquelles neantmoins i'ay reconnu par aprés eſtre douteuſes & incertaines: Quelles eſtoient donc ces choſes-là? C'eſtoit la Terre, le Ciel, les Aſtres, & toutes les autres choſes que i'apperceuois par l'entremiſe de mes

ſens ; Or qu'eſt-ce que ie conceuois clairement & diſtinctement en elles ? Certes rien autre choſe ſinon que les idées ou les penſées de ces choſes ſe preſentoient à mon eſprit. Et encore à preſent ie ne nie pas que ces idées ne ſe rencontrent en moy. Mais il y auoit encore vne autre choſe que i'aſſurois, & qu'à cauſe de l'habitude que i'auois à la croire, ie penſois apperceuoir tres-clairement, quoy que veritablement ie ne l'apperceuſſe point, à ſçauoir qu'il y auoit des choſes hors de moy, d'où procedoient ces idées, & auſquelles elles eſtoient tout à fait ſemblables ; & c'eſtoit en cela que ie me trompois, ou, ſi peut-eſtre ie iugeois ſelon la verité, ce n'eſtoit aucune connoiſſance que i'euſſe, qui fuſt cauſe de la verité de mon iugement.

Mais lors que ie conſiderois quelque choſe de fort ſimple, & de fort facile touchant l'Arithmetique & la Geometrie, par exemple, que deux & trois iointz enſemble produiſent le nombre de cinq, & autres choſes ſemblables, ne les conceuois-je pas au moins aſſez clairement pour aſſurer qu'elles eſtoient vrayes? Certes ſi i'ay iugé depuis qu'on pouuoit douter de ces choſes, ce n'a point eſté pour autre raiſon, que parce qu'il me venoit en l'eſprit, que peut-eſtre quelque Dieu auoit pû me donner vne telle nature, que ie me trompaſſe meſme touchant les choſes qui me ſemblent les plus manifeſtes ; Mais toutes les fois que cette opinion cy-deuant conceuë de la ſouueraine puiſſance d'vn Dieu ſe preſente à ma penſée, ie ſuis contraint d'auoüer,

qu'il luy eſt facile, s'il le veut, de faire en ſorte que ie m'abuſe, meſme dans les choſes que ie croy connoiſtre auec vne euidence tres-grande : Et au contraire toutes les fois que ie me tourne vers les choſes que ie penſe conceuoir fort clairement, ie ſuis tellement perſuadé par elles, que de moy-meſme ie me laiſſe emporter à ces paroles ; Me trompe qui poura, ſi eſt-ce qu'il ne ſçauroit iamais faire, que ie ne ſois rien, tandis que ie penſeray eſtre quelque choſe ; ou que quelque iour il ſoit vray que ie n'aye iamais eſté, eſtant vray maintenant que ie ſuis ; ou bien que deux & trois ioints enſemble faſſent plus ny moins que cinq, ou choſes ſemblables, que ie voy clairement ne pouuoir eſtre d'autre façon que ie les conçoy.

Et certes puiſque ie n'ay aucune raiſon de croire qu'il y ait quelque Dieu qui ſoit trompeur, & meſme que ie n'ay pas encore conſideré celles qui prouuent qu'il y a vn Dieu, la raiſon de douter qui dépend ſeulement de cette opinion eſt bien legere, & pour ainſi dire Metaphyſique. Mais afin de la pouuoir tout à fait oſter, ie dois examiner s'il y a vn Dieu, ſi-toſt que l'occaſion s'en preſentera ; & ſi ie trouue qu'il y en ait vn, ie dois auſſi examiner s'il peut eſtre trompeur, car ſans la connoiſſance de ces deux veritez, ie ne voy pas que ie puiſſe iamais eſtre certain d'aucune choſe. Et afin que ie puiſſe auoir occaſion d'examiner cela ſans interrompre l'ordre de mediter que ie me ſuis propoſé, qui eſt de paſſer par degrez des notions que ie trouueray les premieres en mon eſprit, à celles que i'y pouray

trouuer par aprés : Il faut icy que ie diuiſe toutes mes penſées en certains genres, & que ie conſidere dans leſquels de ces genres il y a proprement de la verité ou de l'erreur.

Entre mes penſées quelques-vnes ſont comme les images des choſes, & c'eſt à celles là ſeules que conuient proprement le nom d'idée : Comme lors que ie me repreſente vn homme, ou vne Chimere, ou le Ciel, ou vn Ange, ou Dieu meſme ; D'autres outre cela ont quelques autres formes, comme lors que ie veux, que que ie crains, que i'affirme, ou que ie nie, ie conçoy bien alors quelque choſe, comme le ſujet de l'action de mon eſprit, mais i'adjoute auſſi quelque autre choſe par cette action à l'idée que i'ay de cette choſe-là : & de ce genre de penſées les vnes ſont appellées volontez ou affections, & les autres iugemens.

Maintenant pour ce qui concerne les idées, ſi on les conſidere ſeulement en elles-meſmes, & qu'on ne les rapporte point à quelque autre choſe, elles ne peuuent à proprement parler eſtre fauſſes : Car ſoit que i'imagine vne Chevre, ou vne Chimere, il n'eſt pas moins vray que i'imagine l'vne que l'autre.

Il ne faut pas craindre auſſi qu'il ſe puiſſe rencontrer de la fauſſeté dans les affections ou volontez : car encore que ie puiſſe deſirer des choſes mauuaiſes, ou meſme qui ne furent iamais, toutesfois il n'eſt pas pour cela moins vray que ie les deſire.

Ainſi il ne reſte plus que les ſeuls iugemens, dans leſquels ie dois prendre garde ſoigneuſement de ne me

point tromper; Or la principale erreur, & la plus ordinaire qui s'y puiſſe rencontrer, conſiſte en ce que ie iuge que les idées qui ſont en moy, ſont ſemblables ou conformes à des choſes qui ſont hors de moy; Car certainement ſi ie conſiderois ſeulement les idées comme de certains modes ou façons de ma penſée, ſans les vouloir rapporter à quelque autre choſe d'exterieur, à peine me pouroient-elles donner occaſion de faillir.

Or de ces idées les vnes me ſemblent eſtre nées auec moy, les autres eſtre étrangeres & venir de dehors, & les autres eſtre faites & inuentées par moy meſme: Car que i'aye la faculté de conceuoir ce que c'eſt qu'on nomme en general vne choſe, ou vne verité, ou vne penſée, il me ſemble que ie ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre; Mais ſi i'oy maintenant quelque bruit, ſi ie voy le Soleil, ſi ie ſens de la chaleur, iuſqu'à cette heure i'ay iugé que ces ſentimens procedoient de quelques choſes qui exiſtent hors de moy; Et enfin il me ſemble que les Syrenes, les Hypogrifes, & toutes les autres ſemblables Chimeres ſont des fictiõs & inuentions de mon eſprit. Mais auſſi peut-eſtre me puis je perſuader, que toutes ces idées ſont du genre de celles que i'apelle étrangeres, & qui viennent de dehors, ou bien qu'elles ſont toutes nées auec moy, ou bien qu'elles ont toutes eſté faites par moy: car ie n'ay point encore clairement découuert leur veritable origine. Et ce que i'ay principalement à faire en cét endroit, eſt de conſiderer, touchant celles qui me ſemblent venir de quelques objets qui ſont hors de

moy, quelles ſont les raiſons qui m'obligent à les croire ſemblables à ces objets.

La premiere de ces raiſons eſt qu'il me ſemble que cela m'eſt enſeigné par la nature; & la ſeconde que i'experimente en moy-meſme que ces idées ne dépendent point de ma volonté, car ſouuent elles ſe preſentent à moy malgré moy, comme maintenant ſoit que ie le veüille, ſoit que ie ne le veüille pas, ie ſens de la chaleur, & pour cette cauſe ie me perſuade que ce ſentiment, ou bien cette idée de la chaleur eſt produite en moy par vne choſe differente de moy, à ſçauoir par la chaleur du feu auprés duquel ie me rencontre. Et ie ne voy rien qui me ſemble plus raiſonnable, que de iuger que cette choſe étrangere enuoye & imprime en moy ſa reſſemblance pluſtoſt qu'aucune autre choſe.

Maintenant il faut que ie voye ſi ces raiſons ſont aſſez fortes & conuaincantes. Quand ie dis qu'il me ſemble que cela m'eſt enſeigné par la nature, i'entens ſeulement par ce mot de nature vne certaine inclination qui me porte à croire cette choſe, & non pas vne lumiere naturelle qui me face connoiſtre qu'elle eſt vraye: or ces deux choſes different beaucoup entr'elles: Car ie ne ſçaurois rien reuoquer en doute de ce que la lumiere naturelle me fait voir eſtre vray, ainſi qu'elle m'a tantoſt fait voir, que de ce que ie doutois, ie pouuois conclure que i'eſtois: Et ie n'ay en moy aucune autre faculté, ou puiſſance, pour diſtinguer le vray du faux, qui me puiſſe enſeigner que ce que cette lumiere me montre comme vray ne l'eſt pas, & à qui ie me

puiſſe tant fier qu'à elle. Mais pour ce qui eſt des inclinations qui me ſemblent auſſi m'eſtre naturelles, i'ay ſouuent remarqué lors qu'il a eſté queſtion de faire choix entre les vertus & les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien, c'eſt pourquoy ie n'ay pas ſujet de les ſuiure non plus, en ce qui regarde le vray & le faux.

Et pour l'autre raiſon, qui eſt que ces idées doiuent venir d'ailleurs, puis qu'elles ne dépendent pas de ma volonté, ie ne la trouue non plus conuaincante : car tout de meſme que ces inclinations, dont ie parlois tout maintenant ſe trouuent en moy, nonobſtant qu'elles ne s'accordent pas touſiours auec ma volonté, ainſi peut-eſtre qu'il y a en moy quelque faculté ou puiſſance propre à produire ces idées ſans l'ayde d'aucunes choſes exterieures, bien qu'elle ne me ſoit pas encore connuë: comme en effet il m'a touſiours ſemblé iuſques icy, que lors que ie dors, elles ſe forment ainſi en moy ſans l'ayde des objets qu'elles repreſentent. Et enfin encore que ie demeuraſſe d'accord qu'elles ſont cauſées per ces objets, ce n'eſt pas vne conſequence neceſſaire qu'elles doiuent leur eſtre ſemblables; au contraire i'ay ſouuent remarqué en beaucoup d'exemples qu'il y auoit vne grande difference entre l'objet & ſon idée; Comme, par exemple, ie trouue dans mon eſprit deux idées du Soleil toutes diuerſes; l'vne tire ſon origine des ſens, & doit eſtre placée dans le genre de celles que i'ay dit cy-deſſus venir de dehors, par laquelle il me paroiſt extremement petit; l'autre eſt

priſe

priſe des raiſons de l'Aſtronomie, c'eſt à dire de certaines notions nées auec moy, ou enfin eſt formée par moy-meſme de quelque ſorte que ce puiſſe eſtre, par laquelle il me paroiſt pluſieurs fois plus grand que toute la terre; Certes ces deux idées que ie conçoy du Soleil ne peuuent pas eſtre tous deux ſemblables au meſme Soleil, & la raiſon me fait croire, que celle qui vient immediatement de ſon apparence, eſt celle qui luy eſt le plus diſſemblable.

Tout cela me fait aſſez connoiſtre que iuſques à cette heure ce n'a point eſté par vn iugement certain & prémedité, mais ſeulement par vne aueugle & temeraire impulſion, que i'ay creu qu'il y auoit des choſes hors de moy, & differentes de mon eſtre, qui par les organes de mes ſens, ou par quelque autre moyen que ce puiſſe eſtre, enuoyoient en moy leurs idées ou images, & y imprimoient leurs reſſemblances.

Mais il ſe preſente encore vne autre voye pour rechercher ſi entre les choſes dont i'ay en moy les idées, il y en a quelques-vnes qui exiſtent hors de moy. A ſçauoir, ſi ces idées ſont priſes entant ſeulement que ce ſont de certaines façons de penſer, ie ne reconnois entr'elles aucune difference ou inegalité, & toutes ſemblent proceder de moy d'vne meſme ſorte; mais les conſiderant comme des images, dont les vnes repreſentent vne choſe, & les autres vne autre; Il eſt euident qu'elles ſont fort diferentes les vnes des autres; Car en effet celles qui me repreſentent des ſubſtances, ſont ſans doute quelque choſe de plus, & contiennent

en ſoy (pour ainſi parler) plus de realité objectiue, c'eſt à dire participent par repreſentation à plus de degrez d'eſtre ou de perfection, que celles qui me repreſentent ſeulement des modes ou accidens; De plus celle par laquelle ie conçoy vn Dieu ſouuerain, eternel, infini, immuable, tout connoiſſant, tout puiſſant, & Createur vniuerſel de toutes les choſes qui ſont hors de luy; Celle-là, dis-je, a certainement en ſoy plus de realité objectiue, que celles par qui les ſubſtances finies me ſont repreſentées.

Maintenant c'eſt vne choſe manifeſte par la lumiere naturelle qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité dans la cauſe efficiente & totale que dans ſon effect: Car d'où eſt-ce que l'effect peut tirer ſa realité ſinon de ſa cauſe? & comment cette cauſe la luy pouroit-elle communiquer, ſi elle ne l'auoit en elle-meſme?

Et delà il ſuit, non ſeulement que le neant ne ſçauroit produire aucune choſe, mais auſſi que ce qui eſt plus parfait, c'eſt à dire qui contient en ſoy plus de realité, ne peut eſtre vne ſuite & vne dépendance du moins parfait: Et cette verité n'eſt pas ſeulement claire & euidente dans les effets qui ont cette realité que les Philoſophes appellent actuelle ou formelle; mais auſſi dans les idées, où l'on conſidere ſeulement la realité qu'ils nomment objectiue; Par exemple, la pierre qui n'a point encore eſté, non ſeulement ne peut pas maintenant commencer d'eſtre, ſi elle n'eſt produitte par vne choſe qui poſſede en ſoy formellement, ou emi-

nemment, tout ce qui entre en la compoſition de la pierre, c'eſt à dire qui contienne en ſoy les meſmes choſes, ou d'autres plus excellentes que celles qui ſont dans la pierre; & la chaleur ne peut eſtre produite dans vn ſujet qui en eſtoit auparauant priué, ſi ce n'eſt par vne choſe qui ſoit d'vn ordre, d'vn degré, ou d'vn genre au moins auſſi parfait que la chaleur, & ainſi des autre; Mais encore outre cela l'idée de la chaleur, ou de la pierre, ne peut pas eſtre en moy, ſi elle n'y a eſté miſe par quelque cauſe, qui contienne en ſoy pour le moins autant de realité, que i'en conçoy dans la chaleur, ou dans la pierre: Car encore que cette cauſe-là ne tranſmette en mon idée aucune choſe de ſa realité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cauſe doiue eſtre moins réelle; mais on doit ſçauoir que toute idée eſtant vn ouurage de l'eſprit, ſa nature eſt telle qu'elle ne demande de ſoy aucune autre realité formelle, que celle qu'elle reçoit & emprunte de la penſée, ou de l'eſprit, dont elle eſt ſeulement vn mode, c'eſt à dire vne maniere ou façon de penſer. Or afin qu'vne idée contienne vne telle realité objectiue plutoſt qu'vne autre, elle doit ſans doute auoir cela de quelque cauſe, dans laquelle il ſe rencontre pour le moins autant de realité formelle, que cette idée contient de realité objectiue; Car ſi nous ſupoſons qu'il ſe trouue quelque choſe dans l'idée, qui ne ſe rencontre pas dans ſa cauſe, il faut donc qu'elle tienne cela du neant; mais pour imparfaite que ſoit cette façon d'eſtre, par laquelle vne choſe eſt objectiuement

ou par repreſentation dans l'entendement par ſon idée, certes on ne peut pas neantmoins dire que cette façon & maniere-là ne ſoit rien, ny par conſequent que cette idée tire ſon origine du neant. Ie ne dois pas auſſi douter qu'il ne ſoit neceſſaire que la realité ſoit formellement dans les cauſes de mes idées, quoy que la realité que ie conſidere dans ces idées ſoit ſeulement objectiue, ny penſer qu'il ſuffit que cette realité ſe rencontre obiectiuement dans leur cauſes; Car tout ainſi que cette maniere d'eſtre obiectiuement, appartient aux idées de leur propre nature, de meſme auſſi la maniere ou la façon d'eſtre formellement, appartient aux cauſes de ces idées (à tout le moins aux premieres & principales) de leur propre nature : Et encore qu'il puiſſe arriuer qu'vne idée donne la naiſſance à vne autre idée, cela ne peut pas toutesfois eſtre à l'infiny, mais il faut à la fin paruenir à vne premiere idée, dont la cauſe ſoit comme vn patron ou vn original, dans lequel toute la realité ou perfection, ſoit contenuë formellement & en effet, qui ſe rencontre ſeulement obiectiuement ou par repreſentation dans ces idées. En ſorte que la lumiere naturelle me fait connoiſtre euidemment, que les idées ſont en moy comme des tableaux, ou des images, qui peuuent à la verité facilement déchoir de la perfection des choſes dont elles ont eſté tirées, mais qui ne peuuent iamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait.

Et d'autant plus longuement & ſoigneuſement i'examine toutes ces choſes, dautant plus clairement & di-

ſtinctement ie connois qu'elles ſont vrayes. Mais enfin que concluray-je de tout cela? C'eſt à ſçauoir, que ſi la realité obiectiue de quelqu'vne de mes idées eſt telle, que ie connoiſſe clairement qu'elle n'eſt point en moy ny formellement, ny eminemment, & que par conſequent ie ne puis pas moy-meſme en eſtre la cauſe: Il ſuit de là neceſſairement que ie ne ſuis pas ſeul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre choſe qui exiſte, & qui eſt la cauſe de cette idée; au lieu que s'il ne ſe rencontre point en moy de telle idée, ie n'auray aucun argument qui me puiſſe conuaincre, & rendre certain de l'exiſtence d'aucune autre choſe que de moy-meſme, car ie les ay tous ſoigneuſement recherchez, & ie n'en ay peu trouuer aucun autre iuſqu'à preſent.

Or entre ces idées, outre celle qui me repreſente à moy-meſme, de laquelle il ne peut y auoir icy aucune difficulté, il y en a vne autre qui me repreſente vn Dieu, d'autres des choſes corporelles & inanimées, d'autres des Anges, d'autres des animaux, & d'autres enfin qui me repreſentent des hommes ſemblables à moy. Mais pour ce qui regarde les idées qui me repreſentent d'autres hommes, ou des Animaux, ou des Anges, ie conçoy facilement qu'elles peuuent eſtre formées par le mélange & la compoſition des autres idées que i'ay des choſes corporelles, & de Dieu, encores que hors de moy il n'y euſt point d'autres hommes dans le monde ny aucuns Animaux, ny aucuns Anges. Et pour ce qui regarde les idées des choſes corporelles, ie n'y reconnois rien de ſi grand ny de ſi excellent qui ne me ſem,

ble pouuoir venir de moy mesme ; Car si ie les considere de plus prés, & si ie les examine de la mesme façon que i'examinay hier l'idée de la cire, ie trouue qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que ie conçoiue clairement, & distinctement, à sçauoir, la grandeur ou bien l'extension en lõgueur, largeur & profondeur; la figure qui est formée par les termes & les bornes de cette extension ; la situation que les corps diuersement figurez gardent entr'eux ; & le mouuement ou le changement de cette situation ; ausquelles on peut adjouter la substance, la durée, & le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumiere, les couleurs, les sons, les odeurs, les saueurs, la chaleur, le froid, & les autres qualitez qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée auec tant d'obscurité & de confusion, que i'ignore mesme si elles sont veritables, ou fausses & seulement apparentes ; c'est à dire si les idées que ie conçoy de ces qualitez, sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me representent que des estres chymeriques, qui ne peuuent exister. Car encore que i'aye remarqué cy-deuant, qu'il n'y a que dans les iugemens que se puisse rencontrer la vraye & formelle fausseté, il se peut neantmoins trouuer dans les idées vne certaine fausseté materielle, à sçauoir, lors qu'elles representent ce qui n'est rien, comme si c'estoit quelque chose: par exemple, les idées que i'ay du froid & de la chaleur sont si peu claires & si peu distinctes, que par leur moyen ie ne puis pas discerner si le froid est seulement vne priuation de la

chaleur, ou la chaleur vne priuation du froid, ou bien ſi l'vne & l'autre ſont des qualitez réelles, ou ſi elles ne le ſont pas; & dautant que les idées eſtant comme des images, il n'y en peut auoir aucune qui ne nous ſemble repreſenter quelque choſe, s'il eſt vray de dire que le froid ne ſoit autre choſe qu'vne priuation de la chaleur, l'idée qui me le repreſente cõme quelque choſe de réel, & de poſitif, ne ſera pas mal à propos appellée fauſſe; & ainſi des autres ſemblables idées: auſquelles certes il n'eſt pas neceſſaire que i'attribuë d'autre autheur que moy-meſme; Car ſi elles ſont fauſſes, c'eſt à dire ſi elles repreſentent des choſes qui ne ſont point, la lumiere naturelle me fait connoiſtre qu'elles procedent du neant, c'eſt à dire qu'elles ne ſont en moy, que parce qu'il manque quelque choſe à ma nature, & qu'elle n'eſt pas toute parfaite. Et ſi ces idées ſont vrayes, neantmoins parce qu'elles me font paroiſtre ſi peu de realité, que meſme ie ne puis pas nettement diſcerner la choſe repreſentée, d'auec le non eſtre, ie ne voy point de raiſon pourquoy elles ne puiſſent eſtre produites par moy-meſme, & que ie n'en puiſſe eſtre l'auteur.

Quant aux idées claires & diſtinctes que i'ay des choſes corporelles, il y en a quelques-vnes qu'il ſemble que i'aye pû tirer de l'idée que i'ay de moy-meſme, comme celle que i'ay de la ſubſtance, de la durée, du nombre, & d'autres choſes ſemblables; Car lors que ie penſe que la pierre eſt vne ſubſtance, ou bien vne choſe qui de ſoy eſt capable d'exiſter; puis que ie ſuis vne

ſubſtance, quoy que ie conçoiue bien que ie ſuis vne choſe qui penſe, & non étenduë ; & que la pierre au contraire eſt vne choſe étenduë, & qui ne penſe point, & qu'ainſi entre ces deux conceptions il ſe rencontre vne notable difference ; toutesfois elles ſemblent conuenir en ce qu'elles repreſentent des ſubſtances ; De meſme quand ie penſe que ie ſuis maintenant, & que ie me reſſouuiens outre cela d'auoir eſté autresfois, & que ie conçoy pluſieurs diuerſes penſées dont ie connois le nombre, alors i'acquiers en moy les idées de la durée & du nombre, leſquelles par aprés ie puis transferer à toutes les autres choſes que ie voudray.

Pour ce qui eſt des autres qualitez dont les idées des choſes corporelles ſont compoſées, à ſçauoir l'étenduë, la figure, la ſituation, & le mouuement de lieu, il eſt vray qu'elles ne ſont point formellement en moy, puis que ie ne ſuis qu'vne choſe qui penſe ; Mais parce que ce ſont ſeulement de certains modes de la ſubſtance, & comme les veſtemens ſous leſquels la ſubſtance corporelle nous paroiſt, & que ie ſuis auſſi moy-meſme vne ſubſtance, il ſemble qu'elles puiſſent eſtre contenuës en moy eminemment.

Partant il ne reſte que la ſeule idée de Dieu, dans laquelle il faut conſiderer s'il y a quelque choſe qui n'ait pû venir de moy-meſme. Par le nom de Dieu i'entens vne ſubſtance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoiſſante, toute puiſſante, & par laquelle moy-meſme, & toutes les autres choſes qui ſont (s'il eſt vray qu'il y en ait qui exiſtent) ont eſté creées

& pro-

& produites. Or ces auantages ſont ſi grands & ſi eminens, que plus attentiuement ie les conſidere, & moins ie me perſuade que l'idée que i'en ay puiſſe tirer ſon origine de moy ſeul. Et par conſequent il faut neceſſairement conclure de tout ce que i'ay dit auparauant, que Dieu exiſte : car encore que l'idée de la ſubſtance ſoit en moy, de cela meſme que ie ſuis vne ſubſtance, ie n'aurois pas neantmoins l'idée d'vne ſubſtance infinie, moy qui ſuis vn eſtre finy, ſi elle n'auoit eſté miſe en moy par quelque ſubſtance qui fut veritablement infinie.

Et ie ne me dois pas imaginer que ie ne conçoy pas l'infiny par vne veritable idée, mais ſeulement par la negation de ce qui eſt finy, de meſme que ie comprens le repos & les tenebres, par la negation du mouuement & de la lumiere : Puis qu'au contraire ie voy manifeſtement qu'il ſe rencontre plus de realité dans la ſubſtance infinie, que dans la ſubſtance finie, & partant que i'ay en quelque façon premierement en moy la notion de l'infiny, que du finy, c'eſt à dire de Dieu, que de moy-meſme : Car comment ſeroit-il poſſible que ie peuſſe connoiſtre que ie doute, & que ie deſire, c'eſt à dire qu'il me manque quelque choſe, & que ie ne ſuis pas tout parfait, ſi ie n'auois en moy aucune idée d'vn eſtre plus parfait que le mien, par la comparaiſon duquel ie connoiſtrois les defauts de ma nature ?

Et l'on ne peut pas dire que peut-eſtre cette idée de Dieu eſt materiellement fauſſe, & que par con-

ſequent ie la puis tenir du neant, c'eſt à dire, qu'elle peut eſtre en moy pource que i'ay du defaut, comme i'ay dit cy-deuant dess idée de la chaleur & du froid, & d'autres choſes ſemblables: Car au contraire, cette idée eſtant fort claire & fort diſtincte, & contenant en ſoy plus de realité obiectiue qu'aucune autre, il n'y en a point qui ſoit de ſoy plus vraye, ny qui puiſſe eſtre moins ſoupçonnée d'erreur & de fauſſeté.

L'idée dis-je de cét eſtre ſouuerainement parfait & infiny eſt entierement vraye: car encore que peut-eſtre l'on puiſſe feindre qu'vn tel eſtre n'exiſte point, on ne peut pas feindre neantmoins que ſon idée ne me repreſente rien de réel, comme i'ay tantoſt dit de l'idée du froid.

Cette meſme idée eſt auſſi fort claire & fort diſtincte, puis que tout ce que mon eſprit conçoit clairement & diſtinctement de réel & de vray, & qui contient en ſoy quelque perfection, eſt contenu & renfermé tout entier dans cette idée.

Et cecy ne laiſſe pas d'eſtre vray, encore que ie ne comprenne pas l'infiny, ou meſme qu'il ſe rencontre en Dieu vne infinité de choſes que ie ne puis comprendre, ny peut-eſtre auſſi atteindre aucunement par la penſée: car il eſt de la nature de l'infiny, que ma nature qui eſt finie & bornée ne le puiſſe comprendre; & il ſuffit que ie conçoiue bien cela, & que ie iuge que toutes les choſes que ie conçoy clairement, & dans leſquelles ie ſçay qu'il y a quel-

que perfection, & peut-eſtre auſſi vne infinité d'autres que i'ignore, ſont en Dieu formellement ou eminemment, afin que l'idée que i'en ay ſoit la plus vraye, la plus claire, & la plus diſtincte de toutes celles qui ſont en mon eſprit.

Mais peut-eſtre auſſi que ie ſuis quelque choſe de plus que ie ne m'imagine, & que toutes les perfections que i'attribuë à la nature d'vn Dieu, ſont en quelque façon en moy en puiſſance, quoy qu'elles ne ſe produiſent pas encore, & ne ſe facent point paroiſtre par leurs actions : En effet i'experimente deſia que ma connoiſſance s'augmente & ſe perfectionne peu à peu, & ie ne voy rien qui la puiſſe empeſcher de s'augmenter de plus en plus iuſques à l'infiny, puis eſtant ainſi accreuë & perfectionnée, ie ne voy rien qui empeſche que ie ne puiſſe m'acquerir par ſon moyen toutes les autres perfections de la nature Diuine; & enfin il ſemble que la puiſſance que i'ay pour l'acquiſition de ces perfections, ſi elle eſt en moy, peut eſtre capable d'y imprimer & d'y introduire leurs idées. Toutesfois en y regardant vn peu de prez, ie reconnois que cela ne peut-eſtre ; car premierement encore qu'il fuſt vray que ma connoiſſance acquiſt tous les iours de nouueaux degrez de perfection, & qu'il y euſt en ma nature beaucoup de choſes en puiſſance, qui n'y ſont pas encore actuellement : Toutesfois tous ces auantages n'appartiennent & n'approchent en aucune ſorte de l'idée que i'ay de la Diuinité, dans laquelle rien ne

ſe rencontre ſeulement en puiſſance, mais tout y eſt actuellement & en effect. Et meſme n'eſt-ce pas vn argument infaillible & tres-certain d'imperfection en ma connoiſſance, de ce qu'elle s'accroiſt peu à peu, & qu'elle s'augmente par degrez: Dauantage, encore que ma connoiſſance s'augmentaſt de plus en plus, neantmoins ie ne laiſſe pas de conceuoir qu'elle ne ſçauroit eſtre actuellement infinie, puis qu'elle n'arriuera iamais à vn ſi haut point de perfection, qu'elle ne ſoit encore capable d'acquerir quelque plus grand accroiſſement. Mais ie conçoy Dieu actuellement infiny en vn ſi haut degré, qu'il ne ſe peut rien adiouſter à la ſouueraine perfection qu'il poſſede. Et enfin ie comprens fort bien que l'eſtre objectif d'vne idée ne peut eſtre produit par vn eſtre qui exiſte ſeulement en puiſſance, lequel à proprement parler n'eſt rien, mais ſeulement par vn eſtre formel ou actuel.

Et certes ie ne voy rien en tout ce que ie viens de dire, qui ne ſoit tres-aiſé à connoiſtre par la lumiere natutelle à tous ceux qui voudront y penſer ſoigneuſement; mais lors que ie relâche quelque choſe de mon attention, mon eſprit ſe trouuant obſcurcy, & comme aueuglé par les images des choſes ſenſibles, ne ſe reſſouuient pas facilement de la raiſon pourquoy l'idée que i'ay d'vn eſtre plus parfait que le mien, doit neceſſairement auoir eſté miſe en moy, par vn eſtre qui ſoit en effet plus parfait.

C'eſt pourquoy ie veux icy paſſer outre, & conſiderer

ſi moy-meſme qui ay cette idée de Dieu ie pourrois eſtre, en cas qu'il n'y euſt point de Dieu. Et ie demande, de qui aurois-je mon exiſtence ? peut-eſtre de moy-meſme, ou de mes parens, ou bien de quelques autres cauſes moins parfaites que Dieu ; car on ne ſe peut rien imaginer de plus parfait ny meſme d'égal à luy.

Or ſi i'eſtois independant de tout autre, & que ie fuſſe moy-meſme l'auteur de mon eſtre, certes ie ne douterois d'aucune choſe, ie ne conceurois plus de deſirs, & enfin il ne me manqueroit aucune perfection: car ie me ſerois donné moy-meſme toutes celles dont i'ay en moy quelque idée, & ainſi ie ſerois Dieu.

Et ie ne me dois point imaginer que les choſes qui me manquent ſont peut-eſtre plus difficiles à acquerir, que celles dont ie ſuis deſia en poſſeſſion; car au contraire il eſt tres-certain, qu'il a eſté beaucoup plus difficile, que moy, c'eſt à dire vne choſe ou vne ſubſtance qui penſe, ſois ſorty du neant, qu'il ne me ſeroit d'acquerir les lumieres & les connoiſſances de pluſieurs choſes que i'ignore, & qui ne ſont que des accidens de cette ſubſtance ; Et ainſi ſans difficulté ſi ie m'eſtois moy-meſme donné ce plus que ie viens de dire, c'eſt à dire ſi i'eſtois l'auteur de ma naiſſance, & de mon exiſtence, ie ne me ſerois pas priué au moins des choſes qui ſont de plus facile acquiſition, à ſçauoir, de beaucoup de connoiſſances dont ma nature eſt denuée : Ie ne me ſerois pas

priué non plus d'aucune des choſes qui ſont contenuës dans l'idée que ie conçoy de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me ſemble de plus difficile acquiſition ; & s'il y en auoit quelqu'vne, certes elle me paroiſtroit telle (ſuppoſé que i'euſſe de moy toutes les autres choſes que ie poſſede) puis que i'experimenterois que ma puiſſance s'y termineroit, & ne ſeroit pas capable d'y arriuer.

Et encore que ie puiſſe ſuppoſer que peut-eſtre i'ay touſiours eſté comme ie ſuis maintenant, ie ne ſçaurois pas pour cela euiter la force de ce raiſonnement, & ne laiſſe pas de connoiſtre qu'il eſt neceſſaire que Dieu ſoit l'auteur de mon exiſtence ; Car tout le temps de ma vie peut eſtre diuiſé en vne infinité de parties, chacune deſquelles ne depend en aucune façon des autres, & ainſi de ce qu'vn peu auparauant i'ay eſté, il ne s'enſuit pas que ie doiue maintenant eſtre, ſi ce n'eſt qu'en ce moment quelque cauſe me produiſe, & me crée, pour ainſi dire, derechef, c'eſt à dire me conſerue.

En effet c'eſt vne choſe bien claire & bien euidente (à tous ceux qui conſidereront auec attention la nature du temps) qu'vne ſubſtance pour eſtre conſeruée dans tous les momens qu'elle dure, à beſoin du meſme pouuoir & de la meſme action, qui ſeroit neceſſaire pour la produire & la créer tout de nouueau, ſi elle n'eſtoit point encore. En ſorte que la lumiere naturelle nous fait voir clairement, que la conſeruation & la creation ne different qu'au regard

de noſtre façon de penſer, & non point en effet. Il faut donc ſeulement icy que ie m'interroge moy-meſme, pour ſçauoir ſi ie poſſede quelque pouuoir & quelque vertu, qui ſoit capable de faire en ſorte que moy qui ſuis maintenant, ſois encor à l'auenir: Car puis que ie ne ſuis rien qu'vne choſe qui penſe (ou du moins puis qu'il ne s'agit encor iuſques icy preciſément que de cette partie-là de moy-meſme) ſi vne telle puiſſance reſidoit en moy, certes ie deurois à tout le moins le penſer, & en auoir connoiſſance; mais ie n'en reſſens aucune dans moy, & par là ie connois éuidemment que ie dépens de quelque eſtre different de moy.

Peut-eſtre auſſi que cét eſtre-là duquel ie dépens, n'eſt pas ce que i'appelle Dieu, & que ie ſuis produit ou par mes parens, ou par quelques autres cauſes moins parfaites que luy? tant s'en faut, cela ne peut eſtre ainſi; Car comme i'ay deſia dit auparauant, c'eſt vne choſe tres-euidente qu'il doit y auoir au moins autant de realité dans la cauſe que dans ſon effet: Et partant puis que ie ſuis vne choſe qui penſe, & qui ay en moy quelque idée de Dieu quelle que ſoit; enfin la cauſe que l'on attribuë à ma nature, il faut neceſſairement auoüer qu'elle doit pareillement eſtre vne choſe qui penſe, & poſſeder en ſoy l'idée de toutes les perfections que i'attribuë à la nature Diuine. Puis l'on peut derechef rechercher ſi cette cauſe tient ſon origine & ſon exiſtence de ſoy-meſme, ou de quelque autre choſe: Car ſi elle la tient de

ſoy-meſme, il s'enſuit par les raiſons que i'ay cy-deuant alleguées, qu'elle meſme doit eſtre Dieu: puis qu'ayant la vertu d'eſtre & d'exiſter par ſoy, elle doit auſſi auoir ſans doute la puiſſance de poſſeder actuellement toutes les perfections dont elle conçoit les idées, c'eſt à dire toutes celles que ie conçoy eſtre en Dieu. Que ſi elle tient ſon exiſtence de quelque autre cauſe que de ſoy, on demandera derechef par la meſme raiſon de cette ſeconde cauſe, ſi elle eſt par ſoy, ou par autruy, iuſques à ce que de degrez en degrez on paruienne enfin à vne derniere cauſe, qui ſe trouuera eſtre Dieu. Et il eſt tres-manifeſte qu'en cela il ne peut y auoir de progrez à l'infiny, veu qu'il ne s'agit pas tant icy de la cauſe qui m'a produit autresfois, comme de celle qui me conſerue preſentement. On ne peut pas feindre auſſi que peut-eſtre pluſieurs cauſes ont enſemble concouru en partie à ma production, & que de l'vne i'ay receu l'idée d'vne des perfections que i'attribuë à Dieu, & d'vne autre l'idée de quelque autre, en ſorte que toutes ces perfections ſe trouuent bien à la verité quelque part dans l'Vniuers, mais ne ſe rencontrent pas toutes iointes & aſſemblées dans vne ſeule qui ſoit Dieu: Car au contraire l'vnité, la ſimplicité, ou l'inſeparabilité de toutes les choſes qui ſont en Dieu, eſt vne des principales perfections que ie conçoy eſtre en luy; & certes l'idée de cette vnité & aſſemblage de toutes les perfections de Dieu, n'a peu eſtre miſe en moy par aucune cauſe, de qui ie n'aye point auſſi receu

les

les idées de toutes les autres perfections; Car elle ne peut pas me les auoir fait comprendre enſemblement iointes, & inſeparables, ſans auoir fait en ſorte en meſme temps que ie ſceuſſe ce qu'elles eſtoient, & que ie les connuſſe toutes en quelque façon.

Pour ce qui regarde mes parens deſquels il ſemble que ie tire ma naiſſance, encore que tout ce que i'en ay iamais peu croire ſoit veritable, cela ne fait pas toutesfois que ce ſoit eux qui me conſeruent, ny qui m'ayent fait & produit en tant que ie ſuis vne choſe qui penſe, puis qu'ils ont ſeulement mis quelques diſpoſitions dans cette matiere, en laquelle ie iuge que moy, c'eſt à dire mon Eſprit, lequel ſeul ie prens maintenant pour moy-meſme, ſe trouue renfermé; & partant il ne peut y auoir icy à leur égard aucune difficulté, mais il faut neceſſairement conclure que de cela ſeul que i'exiſte, & que l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait (c'eſt à dire de Dieu) eſt en moy, l'exiſtence de Dieu eſt tres-euidemment demonſtrée.

Il me reſte ſeulement à examiner de qu'elle façon i'ay acquis cette idée: Car ie ne l'ay pas receuë par les ſens, & iamais elle ne s'eſt offerte à moy contre mon attente, ainſi que font les idées des choſes ſenſibles, lors que ces choſes ce preſentent, ou ſemblent ſe preſenter aux organes exterieurs de mes ſens; Elle n'eſt pas auſſi vne pure production ou fiction de mon eſprit, car il n'eſt pas en mon pouuoir d'y diminuer n'y d'y adiouſter aucune choſe, & par conſequent il ne reſte plus autre choſe à dire, ſinon que comme l'idée de moy-

meſme, elle eſt née & produite auec moy dés lors que i'ay eſté creé.

Et certes on ne doit pas trouuer éſtrange, que Dieu en me créant ait mis en moy cette idée pour eſtre comme la marque de l'ouurier emprainte ſur ſon ouurage ; Et il n'eſt pas auſſi neceſſaire que cette marque ſoit quelque choſe de different de ce meſme ouurage : Mais de cela ſeul que Dieu m'a creé, il eſt fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à ſon Image & ſemblance, & que ie conçoy cette reſſemblance (dans laquelle l'idée de Dieu ſe trouue contenuë) par la meſme faculté par laquelle ie me conçoy moy-meſme ; c'eſt à dire que lors que ie fais reflexion ſur moy, non ſeulement ie connois que ie ſuis vne choſe imparfaite, incomplete, & dependante d'autruy, qui tend & qui aſpire ſans ceſſe à quelque choſe de meilleur & de plus grand que ie ne ſuis, mais ie connois auſſi en méſme temps, que celuy duquel ie dépens poſſede en ſoy toutes ces grandes choſes auſquelles i'aſpire, & dont ie trouue en moy les idées, non pas indefiniment, & ſeulement en puiſſance, mais qu'il en ioüit en effect, actuellement, & infiniment, & ainſi qu'il eſt Dieu : Et toute la force de l'argument dont i'ay icy vſé pour prouuer l'exiſtence de Dieu, conſiſte en ce qne ie reconnois qu'il ne ſeroit pas poſſible que ma nature fuſt telle qu'elle eſt, c'eſt à dire que i'euſſe en moy l'idée d'vn Dieu, ſi Dieu n'exiſtoit veritablement, ce meſme Dieu, diſ-je, duquel l'idée eſt en moy, c'eſt à dire qui poſſede toutes ces

hautes perfections, dont noſtre eſprit peut bien auoir quelque idée ſans pourtant les comprendre toutes, qui n'eſt ſujet à aucuns deffauts, & qui n'a rien de toutes les choſes qui marquent quelque imperfection.

D'où il eſt aſſez euident qu'il ne peut pas eſtre trompeur, puis que la lumiere naturelle nous enſeigne que la tromperie depend neceſſairement de quelque deffaut.

Mais auparauant que i'examine cela plus ſoigneuſement, & que ie paſſe à la conſideration des autres veritez que l'on en peut recueillir, il me ſemble tres à propos de m'arreſter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peſer tout à loiſir ſes merueilleux attributs, de conſiderer, d'admirer, & d'adorer l'incomparable beauté de cette immenſe lumiere, au moins autant que la force de mon eſprit, qui en demeure en quelque ſorte éblouy, me le pourra permettre.

Car comme la foy nous apprend que la Souueraine felicité de l'autre vie, ne conſiſte que dans cette contemplation de la Majeſté diuine: Ainſi experimentons nous dés maintenant, qu'vne ſemblable Meditation quoy qu'incomparablement moins parfaite, nous fait ioüir du plus grand contentement que nous ſoyons capable de reſſentir en cette vie.

MEDITATION QVATRIE'ME.

Du vray, & du Faux.

IE me ſuis tellement accouſtumé ces iours paſſez à détacher mon eſprit des ſens, & i'ay ſi exactement remarqué qu'il y a fort peu de choſes, que l'on connoiſſe auec certitude touchant les choſes corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous ſont connuës touchant l'eſprit humain, & beaucoup plus encore de Dieu meſme, que maintenant ie deſtourneray ſans aucune difficulté ma penſée de la conſideration des choſes ſenſibles, ou imaginables, pour la porter à celles qui eſtant dégagées de toute matiere ſont purement intelligibles.

Et certes l'idee que i'ay de l'eſprit humain, entant qu'il eſt vne choſe qui penſe, & non eſtenduë en longueur, largeur & profondeur, & qui ne participe à

rien de ce qui appartient au corps, eſt incomparablement plus diſtincte que l'idée d'aucune choſe corporelle : Et lors que ie conſidere que ie doute, c'eſt à dire que ie ſuis vne choſe incomplete & dependante, l'idée d'vn eſtre complet & independant, c'eſt à dire de Dieu, ſe preſente à mon eſprit auec tant de diſtinction & de clarté : Et de cela ſeul que cette idée ſe retrouue en moy, ou bien que ie ſuis, ou exiſte, moy qui poſſede cette idée, ie conclus ſi euidemment l'exiſtence de Dieu, & que la mienne dépend entierement de luy en tous les momens de ma vie, que ie ne penſe pas que l'eſprit humain puiſſe rien connoiſtre auec plus d'euidence & de certitude. Et deſia il me ſemble que ie découure vn chemin, qui nous conduira de cette contemplation du vray Dieu (dans laquelle tous les treſors de la ſcience & de la ſageſſe ſont renfermez) à la connoiſſance des autres choſes de l'Vniuers.

Car premierement ie reconnois qu'il eſt impoſſible que iamais il me trompe, puis qu'en toute fraude & tromperie il ſe rencontre quelque ſorte d'imperfection : Et quoy qu'il ſemble que pouuoir tromper ſoit vne marque de ſubtilité, ou de puiſſance, toutesfois vouloir tromper témoigne ſans doute de la foibleſſe ou de la malice. Et partant cela ne peut ſe rencontrer en Dieu.

En aprés i'experimente en moy meſme vne certaine puiſſance de iuger, laquelle ſans doute i'ay receuë de Dieu, de meſme que tout le reſte des choſes que ie

poſſede ; & comme il ne voudroit pas m'abuſer, il eſt certain qu'il ne me l'a pas donnée telle, que ie puiſſe iamais faillir, lors que i'en vſeray comme il faut. Et il ne reſteroit aucun doute de cette verité, ſi l'on n'en pouuoit ce ſemble tirer cette conſequence, qu'ainſi donc ie ne me puis iamais tromper : Car ſi ie tiens de Dieu tout ce que ie poſſede, & s'il ne m'a point donné de puiſſance pour faillir, il ſemble que ie ne me doiue iamais abuſer. Et de vray lors que ie ne penſe qu'à Dieu, ie ne découure en moy aucune cauſe d'erreur ou de fauſſeté : Mais puis aprés reuenant à moy, l'experience me fait connoiſtre que ie ſuis neantmoins ſujet à vne infinité d'erreurs, deſquelles recherchant la cauſe de plus prés, ie remarque qu'il ne ſe preſente pas ſeulement à ma penſée vne réelle & poſitiue idée de Dieu, ou bien d'vn eſtre ſouuerainement parfait, mais auſſi, pour ainſi parler, vne certaine idée negatiue du neant, c'eſt à dire de ce qui eſt infiniment éloigné de toute ſorte de perfection : Et que ie ſuis comme vn milieu entre Dieu & le neant, c'eſt à dire placé de telle ſorte entre le ſouuerain eſtre & le non eſtre, qu'il ne ſe rencontre de vray rien en moy qui me puiſſe conduire dans l'erreur, entant qu'vn ſouuerain eſtre m'a produit : Mais que ſi ie me conſidere comme participant en quelque façon du neant ou du non eſtre, c'eſt à dire, entant que ie ne ſuis pas moy-meſme le ſouuerain eſtre, ie me trouue expoſé à vne infinité de manquemens, de façon que ie ne me dois pas eſtonner ſi ie me trompe.

Ainſi ie connois que l'erreur, entant que telle, n'eſt pas quelque choſe de réel qui depende de Dieu, mais que c'eſt ſeulement vn defaut; & partant que ie n'ay pas beſoin pour faillir de quelque puiſſance qui m'ait eſté donnée de Dieu particulierement pour cét effect, mais qu'il arriue que ie me trompe, de ce que la puiſſance que Dieu m'a donnée pour diſcerner le vray d'auec le faux, n'eſt pas en moy infinie.

Toutesfois cela ne me ſatisfait pas encore tout à fait, car l'erreur n'eſt pas vne pure negation, c'eſt à dire, n'eſt pas le ſimple defaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'eſt point deuë, mais plutoſt eſt vne priuation de quelque connoiſſance qu'il ſemble que ie deurois poſſeder: Et conſiderant la nature de Dieu, il ne me ſemble pas poſſible qu'il m'ait donné quelque faculté qui ſoit imparfaite en ſon genre, c'eſt à dire, qui manque de quelque perfection qui luy ſoit deuë : Car s'il eſt vray que plus l'artiſan eſt expert, plus les ouurages qui ſortent de ſes mains ſont parfaits & accomplis, quel eſtre nous imaginerons nous auoir eſté produit par ce ſouuerain Createur de toutes choſes, qui ne ſoit parfait & entierement acheué en toutes ſes parties ? Et certes il n'y a point de doute que Dieu n'ait peu me créer tel, que ie ne me peuſſe iamais tromper; il eſt certain auſſi qu'il veut touſiours ce qui eſt le meilleur ; m'eſt-il donc plus auantageux de faillir, que de ne point faillir?

Conſiderant cela auec plus d'attention, il me vient d'abord en la penſée que ie ne me dois point eſton-

ner ſi mon intelligence n'eſt pas capable de comprendre pourquoy Dieu fait ce qu'il fait, & qu'ainſi ie n'ay aucune raiſon de douter de ſon exiſtence, de ce que peut-eſtre ie voy par experience beaucoup d'autres choſes, ſans pouuoir comprendre pour qu'elle raiſon, ny comment Dieu les a produites : Car ſçachant deſia que ma nature eſt extremement foible & limitée, & au contraire que celle de Dieu eſt immenſe, incomprehenſible, & infinie, ie n'ay plus de peine à reconnoiſtre qu'il y a vne infinité de choſes en ſa puiſſance, deſquelles les cauſes ſurpaſſent la portée de mon eſprit ; Et cette ſeule raiſon eſt ſuffiſante pour me perſuader que tout ce genre de cauſes qu'on a couſtume de tirer de la fin, n'eſt d'aucun vſage dans les choſes Phyſiques, ou naturelles : car il ne me ſemble pas que ie puiſſe ſans temerité rechercher & entreprendre de découurir les fins impenetrables de Dieu.

De plus il me tombe encore en l'eſprit, qu'on ne doit pas conſiderer vne ſeule creature ſeparement, lors qu'on recherche ſi les ouurages de Dieu ſont parfaits, mais generalement toutes les creatures enſemble : Car la meſme choſe qui pourroit peut-eſtre auec quelque ſorte de raiſon ſembler fort imparfaite, ſi elle eſtoit toute ſeule, ſe rencontre tres parfaite en ſa nature, ſi elle eſt regardée comme partie de tout cét Vniuers : Et quoy que depuis que i'ay fait deſſein de douter de toutes choſes, ie n'ay connu certainement que mon exiſtence, & celle de Dieu :

Tou-

Toutesfois auſſi depuis que i'ay reconnu l'infinie puiſſance de Dieu, ie ne ſçaurois nier qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choſes, ou du moins qu'il n'en puiſſe produire, en ſorte que i'exiſte, & ſois placé dans le monde, comme faiſant partie de l'vniuerſité de tous les eſtres.

En ſuite de quoy me regardant de plus prés, & conſiderant quelles ſont mes erreurs, (leſquelles ſeules témoignent qu'il y a en moy de l'imperfection) ie trouue qu'elles dépendent du concours de deux cauſes, à ſçauoir, de la puiſſance de connoiſtre qui eſt en moy ; & de la puiſſance d'élire, ou bien de mon libre arbitre ; c'eſt à dire, de mon entendement, & enſemble de ma volonté. Car par l'entendement ſeul ie n'aſſeure ny ne nie aucune choſe, mais ie conçoy ſeulement les idées des choſes, que ie puis aſſeurer ou nier. Or en le conſiderant ainſi preciſément, on peut dire qu'il ne ſe trouue iamais en luy aucune erreur, pourueu qu'on prenne le mot d'erreur en ſa propre ſignification. Et encore qu'il y ait peut-eſtre vne infinité de choſes dans le monde, dont ie n'ay aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il ſoit priué de ces idées, comme de quelque choſe qui ſoit deuë à ſa nature, mais ſeulement qu'il ne les a pas ; parce qu'en effet il n'y a aucune raiſon qui puiſſe prouuer, que Dieu ait deu me donner vne plus grande & plus ample faculté de connoiſtre, que celle qu'il m'a donnée ; & quelque adroit & ſçauant ouurier que ie me le repreſente, ie ne dois

pas pour cela penſer, qu'il ayt deu mettre dans chacun de ſes ouurages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques vns. Ie ne puis pas auſſi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné vn libre arbitre, ou vne volonté aſſez ample & parfaite ; puis qu'en effet ie l'experimente ſi vague & ſi étenduë, qu'elle n'eſt renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me ſemble bien remarquable en cét endroit, eſt que de toutes les autres choſes qui ſont en moy, il n'y en a aucune ſi parfaite & ſi eſtenduë, que ie ne reconnoiſſe bien qu'elle pouroit eſtre encore plus grande & plus parfaite. Car, par exemple, ſi ie conſidere la faculté de conceuoir qui eſt en moy, ie trouue qu'elle eſt d'vne fort petite étenduë, & grandement limitée, & tout enſemble ie me repreſente l'idée d'vne autre faculté beaucoup plus ample, & meſme infinie ; & de cela ſeul que ie puis me repreſenter ſon idée, ie connois ſans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En meſme façon ſi i'examine la memoire, ou l'imagination, ou quelqu'autre puiſſance, ie n'en trouue aucune qui ne ſoit en moy tres petite & bornée, & qui en Dieu ne ſoit immenſe & infinie. Il n'y a que la ſeule volonté, que i'experimente en moy eſtre ſi grande, que ie ne conçoy point l'idée d'aucune autre plus ample & plus étenduë : En ſorte que c'eſt elle principalement qui me fait connoiſtre que ie porte l'image, & la reſſemblance de Dieu. Car encore qu'elle ſoit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moy, ſoit à raiſon de la con-

noissance & de la puissance, qui s'y trouuant iointes la rendent plus ferme & plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte & s'estend infiniment à plus de choses; Elle ne me semble pas toutesfois plus grande, si ie la considere formellement & precisement en elle-mesme : Car elle consiste seulement en ce que nous pouuons faire vne chose, ou ne la faire pas, (c'est à dire affirmer ou nier, poursuiure ou fuir) ou plustost seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuiure ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force exterieure nous y contraigne. Car afin que ie sois libre, il n'est pas necessaire que ie sois indifferent à choisir l'vn ou l'autre des deux contraires, mais plutost d'autant plus que ie panche vers l'vn, soit que ie connoisse éuidemment que le bien & le vray s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'interieur de ma pensée, d'autant plus librement i'en fais choix, & ie l'embrasse : Et certes la grace diuine & la connoissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plustost, & la fortifient. De façon que cette indifference que ie sens, lors que ie ne suis point emporté vers vn costé plustost que vers vn autre parle poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, & fait plutost paroistre vn défaut dans la connoissance, qu'vne perfection dans la volonté ; car si ie connoissois tousiours clairement ce qui est vray, & ce qui est bon, ie ne serois iamais en peine

de deliberer quel iugement, & quel choix ie deurois faire; & ainsi ie serois entierement libre, sans iamais estre indifferent.

De tout cecy ie reconnois que ny la puissance de vouloir, laquelle i'ay receuë de Dieu, n'est point d'elle-mesme la cause de mes erreurs: car elle est tres-ample & tres parfaite en son espece; ny aussi la puissance d'entendre ou de conceuoir: car ne conceuant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour conceuoir, sans doute que tout ce que ie conçoy, ie le conçoy comme il faut, & il n'est pas possible qu'en cela ie me trompe. D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? c'est à sçauoir, de cela seul, que la volonté estant beaucoup plus ample & plus étenduë que l'entendement, ie ne la contiens pas dans les mesmes limites, mais que ie l'estens aussi aux choses que ie n'entens pas; ausquelles estant de soy indifferente, elle s'égare fort aisement, & choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vray. Ce qui fait que ie me trompe, & que ie peche.

Par exemple, examinant ces iours passez si quelque chose existoit dans le monde, & connoissant que de cela seul que i'examinois cette question, il suiuoit tres-éuidemment que i'existois moy-mesme, ie ne pouuois pas m'empescher de iuger qu'vne chose que ie conceuois si clairement estoit vraye, non que ie m'y trouuasse forcé par aucune cause exterieure, mais seulement, parce que d'vne grande clarté qui estoit en mon entendement, suiuy vne grande inclina-

tion en ma volonté ; & ie me ſuis porté à croire auec d'autant plus de liberté, que ie me ſuis trouué auec moins d'indifference. Au contraire à preſent ie ne connois pas ſeulement que i'exiſte, entant que ie ſuis quelque choſe qui penſe, mais il ſe preſente auſſi à mon eſprit vne certaine idée de la nature corporelle, ce qui fait que ie doute ſi cette nature qui penſe qui eſt en moy, ou plutoſt par laquelle ie ſuis ce que ie ſuis, eſt different de cette nature corporelle, ou bien ſi toutes deux ne ſont qu'vne meſme choſe : Et ie ſuppoſe icy que ie ne connois encore aucune raiſon, qui me perſuade pluſtoſt l'vn que l'autre : d'où il ſuit que ie ſuis entierement indifferent à le nier, ou à l'aſſurer, ou bien meſme à m'abſtenir d'en donner aucun iugement.

Et cette indifference ne s'étend pas ſeulement aux choſes dont l'entendement n'a aucune connoiſſance, mais generalement auſſi à toutes celles qu'il ne découure pas auec vne parfaite clarté, au moment que la volonté en delibere ; car pour probables que ſoyent les coniectures qui me rendent enclin à iuger quelque choſe, la ſeule connoiſſance que i'ay que ce ne ſont que des coniectures, & non des raiſons certaines & indubitables, ſuffit pour me donner occaſion de iuger le contraire : Ce que i'ay ſuffiſamment experimenté ces iours paſſez, lors que i'ay poſé pour faux, tout ce que i'auois tenu auparauant pour tres-veritable, pour cela ſeul que i'ay remarqué que l'on en pouuoit douter en quelque ſorte.

Or ſi ie m'abſtiens de donner mon iugement ſur vne choſe, lors que ie ne la conçoy pas auec aſſez de clarté & de diſtinction, il eſt éuident que i'en vſe fort bien, & que ie ne ſuis point trompé ; Mais ſi ie me determine à la nier, ou aſſeurer, alors ie ne mè ſers plus comme ie dois de mon libre arbitre ; Et ſi i'aſſure ce qui n'eſt pas vray, il eſt euident que ie me trompe; meſme auſſi encore que ie iuge ſelon la verité, cela n'arriue que par hazard, & ie ne laiſſe pas de faillir, & d'vſer mal de mon libre : Car la lumiere naturelle nous enſeigne, que la connoiſſance de l'entendement doit touſiours preceder la determination de la volonté. Et c'eſt dans ce mauuais vſage du libre arbitre, que ſe rencontre la priuation qui conſtituë la forme de l'erreur. La priuation, diſ-je, ſe rencontre dans l'operation, entant qu'elle procede de moy, mais elle ne ſe trouue pas dans la puiſſance que i'ay receuë de Dieu, ny meſme dans l'operation, entant qu'elle depend de luy. Car ie n'ay certes aucun ſujet de me plaindre, de ce que Dieu ne ma pas donné vne intelligence plus capable, ou vne lumiere naturelle plus grande que celle que ie tiens de luy; puis qu'en effet il eſt du propre de l'entendement finy, de ne pas comprendre vne infinité de choſes, & du propre d'vn entendement crée d'eſtre finy : Mais i'ay tout ſujet de luy rendre graces, de ce que ne m'ayant iamais rien deu, il m'a neantmoins donné tout le peu de perfections qui eſt en moy ; bien loin de conceuoir des ſentimens ſi iniuſtes, que de m'imaginer qu'il

m'ait osté, ou retenu iniustement les autres perfections qu'il ne m'a point données. Ie n'ay pas aussi sujet de me plaindre, de ce qu'il m'a donné vne volonté plus étenduë que l'entendement, puis que la volonté ne consistant qu'en vne seule chose, & son sujet estant comme indiuisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne luy sçauroit rien oster sans la destruire ; Et certes plus elle se trouue estre grande, & plus i'ay à remercier la bonté de celuy qui me l'a donnée. Et enfin ie ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt auec moy pour former les actes de cette volonté, c'est à dire les iugemens dans lesquels ie me trompe : Parce que ces actes-là sont entierement vrays, & absolument bons, entant qu'ils dependent de Dieu, & il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que ie les puis former, que si ie ne le pouuois pas. Pour la priuation dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur, & du peché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puis que ce n'est pas vne chose, ou vn estre, & que si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas estre nommée priuation, mais seulement negation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'Eschole.

Car en effect ce n'est point vne Imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon iugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis vne claire & distincte connoissance en mon entendement ; mais sans doute

c'eſt en moy vne imperfection, de ce que ie n'en vſe pas bien, & que ie donne temerairement mon iugement, ſur des choſes que ie ne conçoy qu'auec obſcurité & confuſion.

Ie voy neantmoins qu'il eſtoit aiſé à Dieu de faire en ſorte que ie ne me trompaſſe iamais, quoy que ie demeuraſſe libre, & d'vne connoiſſance bornée, à ſçauoir, en donnant à mon entendement vne claire & diſtincte intelligence de toutes les choſes dont ie deuois iamais deliberer, ou bien ſeulement s'il euſt ſi profondement graué dans ma memoire la reſolution de ne iuger iamais d'aucune choſe ſans la conceuoir clairement & diſtinctement, que ie ne la peuſſe iamais oublier. Et ie remarque bien qu'entant que ie me conſidere tout ſeul, comme s'il n'y auoit que moy au monde, i'aurois eſté beaucoup plus parfait que ie ne ſuis, ſi Dieu m'auoit crée tel que ie ne failliſſe iamais. Mais ie ne puis pas pour cela nier, que ce ne ſoit en quelque façon vne plus grande perfection dans tout l'Vniuers, de ce que quelques vnes de ſes parties ne ſont pas exemptes de deffaut, que ſi elles eſtoient toutes ſemblables; Et ie n'ay aucun droit de me plaindre, ſi Dieu m'ayant mis au monde n'a pas voulu me mettre au rang des choſes les plus nobles & les plus parfaites; meſme i'ay ſujet de me contenter de ce que s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que i'ay cy-deſſus declaré, qui depend d'vne claire & éuidente connoiſſance de toutes les choſes dont ie puis deliberer,

il a

il a au moins laiſſé en ma puiſſance l'autre moyen, qui eſt de retenir fermement la reſolution de ne iamais donner mon iugement ſur les choſes dont la verité ne m'eſt pas clairement connuë; Car quoy que ie remarque cette foibleſſe en ma nature, que ie ne puis attacher continuellement mon eſprit à vne meſme penſée, ie puis toutesfois par vne meditation attentiue & ſouuent reiterée, me l'imprimer ſi fortement en la memoire que ie ne manque iamais de m'en reſſouuenir, toutes les fois que i'en auray beſoin, & acquerir de cette façon l'habitude de ne point faillir; Et dautant que c'eſt en cela que conſiſte la plus grande & principale perfection de l'homme, i'eſtime n'auoir pas peu gagné en cette Meditation, d'auoir découuert la cauſe des fauſſetez & des erreurs.

Et certes il n'y en peut auoir d'autre que celle que i'ay expliquée; Car toutes les fois que ie retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connoiſſance, qu'elle ne fait aucun iugement que des choſes qui luy ſont clairement & diſtinctement repreſentées par l'entendement, il ne ſe peut faire que ie me trompe; Parce que toute conception claire & diſtincte eſt ſans doute quelque choſe de réel, & de poſitif, & partant ne peut tirer ſon origine du neant, mais doit neceſſairement auoir Dieu pour ſon auteur, Dieu, diſ-je, qui eſtant ſouuerainement parfait ne peut eſtre cauſe d'aucune erreur; Et par conſe-

quent il faut conclure qu'vne telle conception, ou vn tel iugement eſt veritable.

Au reſte ie n'ay pas ſeulement apris auiourd'huy ce que ie dois éuiter pour ne plus faillir, mais auſſi ce que ie dois faire pour paruenir à la connoiſſance de la verité. Car certainement i'y paruiendray ſi i'arreſte ſuffiſamment mon attention ſur toutes les choſes que ie conceuray parfaitement, & ſi ie les ſepare des autres que ie ne comprens qu'auec confuſion, & obſcurité. A quoy doreſnauant ie prendray ſoigneuſement garde.

MEDITATION CINQVIE'ME.

De l'eſſence des choſes materielles : Et de rechef de Dieu, qu'il exiſte.

IL me reſte beaucoup d'autres choſes à examiner touchant les Atributs de Dieu, & touchant ma propre nature, c'eſt à dire celle de mon eſprit ; mais i'en reprendray peut-eſtre vne autrefois la recherche. Maintenant (aprés auoir remarqué ce qu'il faut faire ou éuiter pour paruenir à la connoiſſance de la verité) ce que i'ay principalement à faire, eſt d'eſſayer de ſortir, & me débaraſſer de tous les doutes, où ie ſuis tombé ces iours paſſez, & voir ſi l'on ne peut rien connoiſtre de certain touchant les choſes materielles.

Mais auant que i'examine s'il y a de telles choſes qui exiſtent hors de moy, ie dois conſiderer leurs idées,

entant qu'elles ſont en ma penſée, & voir quelles ſont celles qui ſont diſtinctes, & quelles ſont celles qui ſont confuſes.

En premier lieu, i'imagine diſtinctement cette quantité, que les Philoſophes appellent vulgairement la quantité continuë, ou bien l'extenſion en longueur, largeur, & profondeur, qui eſt en cette quantité, ou plutoſt en la choſe à qui on l'attribuë. De plus ie puis nombrer en elle pluſieurs diuerſes parties, & attribuer à chacune de ces parties toutes ſortes de grandeurs, de figures, de ſituations, & de mouuemens: Et enfin ie puis aſſigner à chacun de ces mouuemens toutes ſortes de durées.

Et ie ne connois pas ſeulement ces choſes auec diſtinction, lors que ie les conſidere en general; mais auſſi pour peu que i'y applique mon attention, ie conçoy vne infinité de particularitez touchant les nombres, les figures, les mouuemens, & autres choſes ſemblables, dont la verité ſe fait paroiſtre auec tant d'euidence, & s'accorde ſi bien auec ma nature, que lors que ie commence à les découurir, il ne me ſemble pas que i'apprenne rien de nouueau, mais plutoſt que ie me reſſouuiens de ce que ie ſçauois deſia auparauant, c'eſt à dire, que i'aperçoy des choſes qui eſtoient deſia dans mon eſprit, quoy que ie n'euſſe pas encore tourné ma penſée vers elles.

Et ce que ie trouue icy de plus conſiderable, eſt que ie trouue en moy vne infinité d'idées de certaines choſes, qui ne peuuent pas eſtre eſtimées vn pur

neant, quoy que peut-eſtre elles n'ayent aucune exiſtance hors de ma penſée ; & qui ne ſont pas feintes par moy, bien qu'il ſoit en ma liberté de les penſer, ou ne les penſer pas ; mais elles ont leurs natures vrayes & immuables. Comme, par exemple, lors que i'imagine vn triangle, encore qu'il n'y ait peut-eſtre en aucun lieu du monde hors de ma penſée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais eu, il ne laiſſe pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou eſſence determinée de cette figure, laquelle eſt immuable & eternelle, que ie n'ay point inuentée, & qui ne dépend en aucune façon de mon eſprit ; comme il paroiſt de ce que l'on peut demonſtrer diuerſes proprietez de ce triangle, à ſçauoir, que ſes trois angles ſont égaux à deux droits, que le plus grand angle eſt ſouſtenu par le plus grand coſté, & autres ſemblables, leſquelles maintenant, ſoit que iele veuille, ou non, ie reconnois tres-clairement & tres-euidemment eſtre en luy, encore que ie n'y aye penſé auparauant en aucune façon, lors que ie me ſuis imaginé la premiere fois vn triangle ; & partant on ne peut pas dire que ie les aye feintes, & inuentées.

Et ie n'ay que faire icy de m'obiecter, que peut-eſtre cette idée du triangle eſt venuë en mon eſprit par l'entremiſe de mes ſens, parce que i'ay veu quelquefois des corps de figure triangulaire ; Car ie puis former en mon eſprit vne infinité d'autres figures, dont on ne peut auoir le moindre ſoupçon que iamais elles me ſoient tombées ſous les ſens, & ie ne laiſſe

pas toutesfois de pouuoir demonſtrer diuerſes proprietez touchant leur nature, auſſi bien que touchant celle du triangle: leſquelles certes doiuent eſtre toutes vrayes, puis que ie les conçoy clairement, & partant elles ſont quelque choſe, & non pas vn pur neant: car il eſt tres-euident que tout ce qui eſt vray eſt quelque choſe; Et i'ay deſia amplement demonſtré cy-deſſus que toutes les choſes que ie connois clairement & diſtinctement ſont vrayes. Et quoy que ie ne l'euſſe pas demonſtré, toutefois la nature de mon eſprit eſt telle, que ie ne me ſçaurois empeſcher de les eſtimer vrayes, pendant que ie les conçoy clairement & diſtinctement. Et ie me reſſouuiens, que lors meſme que i'eſtois encore fortement attaché aux objects des ſens, i'auois tenu au nombre des plus conſtantes veritez, celles que ie conceuois clairement & diſtinctement touchant les figures, les nombres, & les autres choſes qui appartiennent à l'Arithmetique, & à la Geometrie.

Or maintenant ſi de cela ſeul que ie puis tirer de ma penſée l'idée de quelque choſe, il s'enſuit que tout ce que ie reconnois clairement & diſtinctement appartenir à cette choſe, luy appartient en effect, ne puis-je pas tirer de cecy vn argument, & vne preuue demonſtratiue de l'exiſtence de Dieu? Il eſt certain que ie ne trouue pas moins en moy ſon idée, c'eſt à dire, l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait, que celle de quelque figure, ou de quelque nombre que ce ſoit; Et ie ne connois pas moins clairement &

distinctement, qu'vne actuelle, & eternelle existence appartient à sa nature, que ie connois que tout ce que ie puis démonstrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient veritablement à la nature de cette figure, ou de ce nombre; Et partant encore que tout ce que i'ay conclu dans les meditations precedentes, ne se trouuast point veritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que i'ay estimé iusques icy toutes les veritez des Mathematiques, qui ne regardent que les nombres, & les figures ; bien qu'à la verité cela ne paroisse pas d'abord entierement manifeste, mais semble auoir quelque apparence de Sophisme. Car ayant accoustumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence, & l'essence, ie me persuade aysemẽt que l'existence, peut estre separée de l'essence de Dieu, & qu'ainsi on peut conceuoir Dieu comme n'estant pas actuellement. Mais neantmoins lors que i'y pense auec plus d'attention, ie trouue manifestement que l'existence ne peut non plus estre separée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'vn triangle rectilique, la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits: ou bien de l'idée d'vne montagne, l'idée d'vne valée ; En sorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de conceuoir vn Dieu (c'est à dire vn estre souuerainement parfait) auquel manque l'existence (c'est à dire auquel manque quelque perfection) que de conceuoir vne montagne qui n'ait point de valée.

Mais encore qu'en effect ie ne puisse pas conce-

uoir vn Dieu ſans exiſtence, non plus qu'vne montagne ſans valée, toutesfois comme de cela ſeul que ie conçoy vne montagne auec vne valée, il ne s'enſuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde; De meſme auſſi quoy que ie conçoiue Dieu auec l'exiſtence, il ſemble qu'il ne s'enſuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui exiſte : Car ma penſée n'impoſe aucune neceſſité aux choſes ; Et comme il ne tient qu'à moy d'imaginer vn cheual aiſlé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des aiſles, ainſi ie pourois peut-eſtre attribuer l'exiſtence à Dieu, encore qu'il n'y euſt aucun Dieu qui exiſtaſt. Tant s'en faut, c'eſt icy qu'il y a vn Sophiſme caché ſous l'apparence de cette objection ; car de ce que ie ne puis conceuoir vne montagne ſans valée, il ne s'enſuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ny aucune valée, mais ſeulement que la montagne & la valée, ſoit qu'il y en ait, ſoit qu'il n'y en ait point, ne ſe peuuent en aucune façon ſeparer l'vne d'auec l'autre : Au lieu que de cela ſeul, que ie ne puis conceuoir Dieu ſans exiſtence, il s'enſuit que l'exiſtence eſt inſeparable de luy, & partant qu'il exiſte veritablement ; non pas que ma penſée puiſſe faire que cela ſoit de la ſorte, & qu'elle impoſe aux choſes aucune neceſſité ; mais au contraire parce que la neceſſité de la choſe meſme, à ſçauoir, de l'exiſtence de Dieu, determine ma penſée à le conceuoir de cette façon. Car il n'eſt pas en ma liberté de conceuoir vn Dieu ſans exiſtence (c'eſt à dire vn eſtre ſouuerainement parfait ſans

vne

vne ſouueraine perfection) comme il m'eſt libre d'imaginer vn cheual ſans aiſles, ou auec des aiſles.

Et on ne doit pas dire icy, qu'il eſt à la verité neceſſaire que i'auoüe que Dieu exiſte, aprés que i'ay ſuppoſé qu'il poſſede toutes ſortes de perfections, puis que l'exiſtence en eſt vne, mais qu'en effect ma premiere ſuppoſition n'eſtoit pas neceſſaire; de meſme qu'il n'eſt point neceſſaire de penſer que toutes les figures de quatre coſtez ſe peuuent inſcrire dans le cercle, mais que ſuppoſant que i'aye cette penſée, ie ſuis contraint d'auoüer que le rhombe ſe peut inſcrire dans le cercle, puis que c'eſt vne figure de quatre coſtez; & ainſi ie ſeray contraint d'auoüer vne choſe fauſſe. On ne doit point, diſ-je, alleguer cela: car encore qu'il ne ſoit pas neceſſaire que ie tombe iamais dans aucune penſée de Dieu, neantmoins toutes les fois qu'il m'arriue de penſer à vn eſtre premier & ſouuerain, & de tirer, pour ainſi dire, ſon idée du treſor de mon eſprit, il eſt neceſſaire que ie luy attribuë toutes ſortes de perfections, quoy que ie ne vienne pas à les nombrer toutes, & à appliquer mon attention ſur chacune d'elles en particulier. Et cette neceſſité eſt ſuffiſante pour me faire conclure (apres que i'ay reconnu que l'exiſtence eſt vne perfection) que cét eſtre premier & ſouuerain exiſte veritablement; de meſme qu'il n'eſt pas neceſſaire que i'imagine iamais aucun triangle, mais toutes les fois que ie veux conſiderer vne figure rectilique compoſée ſeulement de trois angles, il eſt abſolument neceſ-

faire que ie luy attribuë toutes les choſes qui ſeruent à conclure, que ſes trois angles ne ſont pas plus grands que deux droicts, encore que peut-eſtre ie ne conſidere pas alors cela en particulier. Mais quand i'examine quelles figures ſont capables d'eſtre inſcrites dans le cercle, il n'eſt en aucune façon neceſſaire que ie penſe que toutes les figures de quatre coſtez ſont de ce nombre ; au contraire ie ne puis pas meſme feindre que cela ſoit, tant que ie ne voudray rien receuoir en ma penſée, que ce que ie pouray conceuoir clairement & diſtinctement. Et par conſequent il y a vne grande difference entre les fauſſes ſupoſitions, comme eſt celle-cy, & les veritables idées qui ſont nées auec moy, dont la premiere & principale eſt celle de Dieu.

Car en effect ie reconnois en pluſieurs façons que cette idée n'eſt point quelque choſe de feint ou d'inuenté, dépendant ſeulement de ma penſée, mais que c'eſt l'image d'vne vraye, & immuable nature. Premierement à cauſe que ie ne ſçaurois conceuoir autre choſe que Dieu ſeul, à l'eſſence de laquelle l'exiſtence appartienne auec neceſſité. Puis auſſi pource qu'il ne m'eſt pas poſſible de conceuoir deux ou pluſieurs Dieux de meſme façon. Et poſé qu'il y en ait vn maintenant qui exiſte, ie voy clairement qu'il eſt neceſſaire qu'il ait eſté auparauant de toute eternité, & qu'il ſoit eternellement à l'auenir. Et enfin parce que ie connois vne infinité d'autres choſes en Dieu, deſquelles ie ne puis rien diminuer, ny changer.

Au reſte de quelque preuue & argument que ie me ſerue, il en faut touſiours reuenir là, qu'il n'y a que les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement, qui ayent la force de me perſuader entierement. Et quoy qu'entre les choſes que ie conçoy de cette ſorte, il y en ait à la verité quelques vnes manifeſtement connuës d'vn chacun, & qu'il y en ait d'autres auſſi qui ne ſe découurent qu'à ceux qui les conſiderent de plus prés, & qui les examinent plus exactement, toutesfois aprés qu'elles ſont vne fois découuertes, elles ne ſont pas eſtimées moins certaines les vnes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paroiſſe pas d'abord ſi facilement que le quarré de la baſe eſt égal aux quarrés des deux autres coſtez, comme il eſt éuident que cette baſe eſt oppoſée au plus grand angle, neantmoins depuis que cela a eſté vne fois reconnu, on eſt autant perſuadé de la verité de l'vn que de l'autre. Et pour ce qui eſt de Dieu, certes, ſi mon eſprit n'eſtoit preuenu d'aucuns preiugez, & que ma penſée ne ſe trouuaſt point diuertie par la preſence continuelle des images des choſes ſenſibles, il n'y auroit aucune choſe que ie connuſſe pluſtoſt, ny plus facilement que luy ; Car y a-t'il rien de ſoy plus clair & plus manifeſte, que de penſer qu'il y a vn Dieu, c'eſt à dire vn eſtre ſouuerain & parfait, en l'idée duquel ſeul l'exiſtence neceſſaire ou eternelle eſt compriſe, & par conſequent qui exiſte ?

Et quoy que pour bien conceuoir cette verité,

i'aye eu beſoin d'vne grande application d'eſprit: Toutesfois à preſent ie ne m'en tiens pas ſeulement auſſi aſſeuré, que de tout ce qui me ſemble le plus certain : Mais outre cela ie remarque que la certitude de toutes les autres choſes en depend ſi abſolument, que ſans cette connoiſſance il eſt impoſſible de pouuoir iamais rien ſçauoir parfaitement.

Car encore que ie ſois d'vne telle nature, que dés auſſi-toſt que ie comprens quelque choſe fort clairement & fort diſtinctement, ie ſuis naturellement porté à la croire vraye, neantmoins parce que ie ſuis auſſi d'vne telle nature, que ie ne puis pas auoir l'eſprit touſiours attaché à vne meſme choſe , & que ſouuent ie me reſſouuiens d'auoir iugé vne choſe eſtre vraye, lors que ie ceſſe de conſiderer les raiſons qui m'ont obligé à la iuger telle, il peut arriuer pendant ce temps là que d'autres raiſons ſe preſentent à moy, leſquelles me feroient aiſement changer d'opinion, ſi i'ignorois qu'il y euſt vn Dieu ; Et ainſi ie n'aurois iamais vne vraye & certaine ſcience d'aucune choſe que ce ſoit, mais ſeulement de vagues & inconſtantes opinions.

Comme , par exemple, lors que ie conſidere la nature du triangle, ie connois euidemment , moy qui ſuis vn peu verſé dans la Geometrie, que ſes trois angles ſont égaux à deux droits ; & il ne m'eſt pas poſſible de ne le point croire, pendant que i'applique ma penſée à ſa démonſtration; mais auſſi-toſt que ie l'en détourne, encore que ie me reſſouuienne

de l'auoir clairement compriſe; Toutesfois il ſe peut faire aiſement que ie doute de ſa verité, ſi i'ignore qu'il y ait vn Dieu: Car ie puis me perſuader d'auoir eſté fait tel par la Nature, que ie me puiſſe aiſement tromper, meſme dans les choſes que ie croy comprendre auec le plus déuidence, & de certitude: Veu principalement que ie me reſſouuiens d'auoir ſouuent eſtimé beaucoup de choſes pour vrayes & certaines, leſquelles par aprés d'autres raiſons m'ont porté à iuger abſolument fauſſes.

Mais aprés que i'ay reconnu qu'il y a vn Dieu, pource qu'en meſme temps i'ay reconnu auſſi que toutes choſes dépendent de luy, & qu'il n'eſt point trompeur, & qu'en ſuite de cela i'ay iugé que tout ce que ie conçoy clairement & diſtinctement ne peut manquer d'eſtre vray; encore que ie ne penſe plus aux raiſons pour leſquelles i'ay iugé cela eſtre veritable, pourueu que ie me reſſouuienne de l'auoir clairement & diſtinctement compris, on ne me peut apporter aucune raiſon contraire, qui me le face iamais reuoquer en doute, & ainſi i'en ay vne vraye & certaine ſcience. Et cette meſme ſcience s'eſtend auſſi à toutes les autres choſes que ie me reſſouuiens d'auoir autrefois demonſtrées, comme aux veritez de la Geometrie, & autres ſemblables: Car qu'eſt-ce que l'on me peut obiecter, pour m'obliger à les reuoquer en doute? Me dira-t'on que ma nature eſt telle que ie ſuis fort ſujet à me méprendre? Mais ie ſçay deſia que ie ne puis me tromper dans les iugemens dont ie

connois clairement les raiſons : Me dira-t'on que i'ay tenu autrefois beaucoup de choſes pour vrayes, & certaines, leſquelles i'ay recõnu par apres eſtre fauſſes? Mais ie n'auois connu clairement ny diſtinctement aucunes de ces choſes-là, & ne ſçachant point encore cette regle par laquelle ie m'aſſeure de la verité, i'auois eſté porté à les croire, par des raiſons que i'ay reconnu depuis eſtre moins fortes, que ie ne me les eſtois pour lors imaginées. Que me pourra-t'õn doncques obiecter dauantage? que peut-eſtre ie dors (comme ie me l'eſtois moy-meſme objecté cy-deuant) ou bien que toutes les penſées que i'ay maintenant ne ſont pas plus vrayes que les réueries que nous imaginons eſtans endormis? Mais quand bien meſme ie dormirois, tout ce qui ſe preſente à mon eſprit auec éuidence, eſt abſolument veritable. Et ainſi ie reconnois tres-clairement que la certitude, & la verité de toute ſcience, depend de la ſeule connoiſſance du vray Dieu; En ſorte qu'auant que ie le connoiſſe ie ne pouuois ſçauoir parfaitement aucune autre choſe. Et à preſent que ie le connois, i'ay le moyen d'acquerir vne ſcience parfaite touchant vne infinité de choſes, non ſeulement de celles qui ſont en luy, mais auſſi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, entant qu'elle peut ſeruir d'objet aux demonſtrations des Geometres, leſquels n'ont point dégard à ſon exiſtence.

MEDITATION SIXIE'ME.

De l'exiſtence des choſes materielles, & de la réelle diſtinction entre l'ame & le corps de l'homme.

IL ne me reſte plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choſes materielles, & certes au moins ſçay-je deſia qu'il y en peut auoir, entant qu'on les conſidere comme l'objet des demonſtrations de Geometrie, veu que de cette façon ie les conçoy fort clairement & fort diſtinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puiſſance de produire toutes les choſes que ie ſuis capable de conceuoir auec diſtinction ; & ie n'ay iamais iugé qu'il luy fuſt impoſſible de faire quelque choſe, qu'alors que ie trouuois de la contradiction à la pouuoir bien conceuoir. De plus la faculté d'imaginer qui eſt en moy, & de laquelle ie voy par

experience que ie me ſers lors que ie m'applique à la conſideration des choſes materielles, eſt capable de me perſuader leur exiſtence: car quand ie conſidere attentiuement ce que c'eſt que l'imagination, ie trouue qu'elle n'eſt autre choſe qu'vne certaine application de la faculté qui connoiſt, au corps qui luy eſt intimement preſent, & partant qui exiſte.

Et pour rendre cela tres-manifeſte ; ie remarque premierement la difference qui eſt entre l'imagination, & la pure intellection, ou conception. Par exemple, lors que i'imagine vn triangle, ie ne le conçoy pas ſeulement comme vne figure compoſée & compriſe de trois lignes, mais outre cela ie conſidere ces trois lignes comme preſentes par la force & l'application interieure de mon eſprit ; & c'eſt proprement ce que i'appelle imaginer. Que ſi ie veux penſer à vn Chiliogone, ie conçoy bien à la verité que c'eſt vne figure compoſée de mille coſtez, auſſi facilement que ie conçoy qu'vn triangle eſt vne figure compoſée de trois coſtez ſeulement, mais ie ne puis pas imaginer les mille coſtez d'vn Chiliogone, comme ie fais les trois d'vn triangle, ny pour ainſi dire, les regarder comme preſens auec les yeux de mon eſprit. Et quoy que ſuiuant la couſtume que i'ay de me ſeruir touſiours de mon imagination, lors que ie penſe aux choſes corporelles, il arriue qu'en conceuant vn Chiliogone ie me repreſente confuſement quelque figure, toutesfois il eſt tres euident que cette figure n'eſt point vn Chiliogone ;

puis

Puis qu'elle ne differe nullement de celle que ie me repreſenterois, ſi ie penſois à vn Myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de coſtez ; & qu'elle ne ſert en aucune façon à découurir les proprietez qui font la difference du Chiliogone d'auec les autres Polygones.

Que s'il eſt queſtion de conſiderer vn Pentagone, il eſt bien vray que ie puis conceuoir ſa figure, auſſi bien que celle d'vn Chiliogone, ſans le ſecours de l'imagination ; mais ie la puis auſſi imaginer en appliquant l'attention de mon eſprit à chacun de ſes cinq coſtez, & tout enſemble à l'aire, ou à l'eſpace qu'ils renferment. Ainſi ie connois clairement que i'ay beſoin d'vne particuliere contention d'eſprit pour imaginer, de laquelle ie ne me ſers point pour conceuoir ; & cette particuliere contention d'eſprit montre éuidemment la difference qui eſt entre l'imagination, & l'intellection, ou conception pure.

Ie remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui eſt en moy, entant qu'elle differe de la puiſſance de conceuoir, n'eſt en aucune ſorte neceſſaire à ma nature, ou à mon eſſence, c'eſt à dire à l'eſſence de mon eſprit : car encore que ie ne l'euſſe point, il eſt ſans doute que ie demeurerois touſiours le meſme que ie ſuis maintenant : d'où il ſemble que l'on puiſſe conclure qu'elle dépend de quelque choſe qui differe de mon eſprit ; Et ie conçoy facilement que ſi quelque corps exiſte, auquel mon eſprit ſoit conjoint & vny de telle ſorte, qu'il ſe puiſſe appliquer

à le conſiderer quand il luy plaiſt, il ſe peut faire que par ce moyen il imagine les choſes corporelles, en ſorte que cette façon de penſer differe ſeulement de la pure intellection, en ce que l'eſprit en conceuant ſe tourne en quelque façon vers ſoy-meſme, & conſidere quelqu'vne des idées qu'il y a en ſoy ; mais en imaginant il ſe tourne vers le corps, & y conſidere quelque choſe de conforme à l'idée qu'il a formée de ſoy-meſme, ou qu'il a receuë par les ſens. Ie conçoy, diſ-je, aiſement que l'imagination ſe peut faire de cette ſorte, s'il eſt vray qu'il y ait des corps ; Et parce que ie ne puis rencontrer aucune autre voye pour expliquer comment elle ſe fait, ie coniecture de la probablement qu'il y en a ; Mais ce n'eſt que probablement, & quoy que i'examine ſoigneuſement toutes choſes, ie ne trouue pas neantmoins que de cette idée diſtincte de la nature corporelle, que i'ay en mon imagination, ie puiſſe tirer aucun argument qui concluë auec neceſſité l'exiſtence de quelque corps.

Or i'ay accouſtumé d'imaginer beaucoup d'autres choſes, outre cette nature corporelle qui eſt l'objet de la Geometrie ; à ſçauoir, les couleurs, les ſons, les ſaueurs, la douleur, & autres choſes ſemblables, quoy que moins diſtinctement : Et d'autant que i'apperçoy beaucoup mieux ces choſes-là par les ſens, par l'entremiſe deſquels, & de la memoire, elles ſemblent eſtre paruenuë iuſqu'à mon imagination ; ie croy que pour les examiner plus commodement, il eſt à

propos que i'examine en meſme temps ce que c'eſt que ſentir, & que ie voye ſi des idées que ie reçoy en mon eſprit par cette façon de penſer, que i'appelle ſentir, ie puis tirer quelque preuue certaine de l'exiſtence des choſes corporelles.

Et premierement ie rappelleray dans ma memoire quelles ſont les choſes que i'ay cy-deuant tenuës pour vrayes, comme les ayant receuës par les ſens; & ſur quels fondemens ma creance eſtoit appuyé; En aprés i'examineray les raiſons qui m'ont obligé depuis à les reuoquer en doute; Et enfin ie conſidereray ce que i'en dois maintenant croire.

Premierement doncques i'ay ſenty que i'auois vne teſte, des mains, des pieds, & tous les autres membres dont eſt compoſé ce corps que ie conſiderois comme vne partie de moy-meſme, ou peut-eſtre auſſi comme le tout: De plus i'ay ſenty que ce corps eſtoit placé entre beaucoup d'autres, deſquels il eſtoit capable de receuoir diuerſes commoditez & incommoditez, & ie remarquois ces commoditez par vn certain ſentiment de plaiſir ou volupté, & les incommoditez par vn ſentiment de douleur. Et outre ce plaiſir & cette douleur, ie reſſentois auſſi en moy la faim, la ſoif, & d'autres ſemblables appetits, comme auſſi de certaines inclinations corporelles vers la ioye, la triſteſſe, la colere, & autres ſemblables paſſions. Et au dehors outre l'extenſion, les figures, les mouuemens des corps, ie remarquois en eux de la dureté, de la chaleur, & toutes les autres qualitez qui tom-

bont ſous l'attouchement ; De plus i'y remarquois de la lumiere, des couleurs, des odeurs, des ſaueurs, & des ſons, dont la varieté me donnoit moyen de diſtinguer le Ciel, la Terre, la Mer, & generalement tous les autres corps les vns d'auec les autres.

Et certes conſiderant les idées de toutes ces qualitez qui ſe preſentoient à ma penſée, & leſquelles ſeules ie ſentois proprement & immediatement, ce n'eſtoit pas ſans raiſon que ie croyois ſentir des choſes entierement differentes de ma penſée, à ſçauoir, des corps d'où procedoient ces idées ; Car i'experimentois qu'elles ſe preſentoient à elle ſans que mon conſentement y fuſt requis, en ſorte que ie ne pouuois ſentir aucun objet, quelque volonté que i'en euſſe, s'il ne ſe trouuoit preſent à l'organe d'vn de mes ſens ; & il n'eſtoit nullement en mon pouuoir de ne le pas ſentir, lors qu'il s'y trouuoit preſent.

Et parce que les idées que ie receuois par les ſens eſtoient beaucoup plus viues, plus expreſſes, & meſme à leur façon plus diſtinctes, qu'aucunes de celles que ie pouuois feindre de moy-meſme en meditant, ou bien que ie trouuois imprimées en ma memoire, il ſembloit quelles ne pouuoient proceder de mon eſprit. De façon qu'il eſtoit neceſſaire qu'elles fuſſent cauſées en moy par quelques autres choſes : Deſquelles choſes n'ayant aucune connoiſſance, ſinon celle que me donnoient ces meſmes idées, il ne me pouuoit venir autre choſe en l'eſprit, ſinon que ces cho-

ſes-là eſtoient ſemblables aux idées qu'elles cauſoient.

Et pource que ie me reſſouuenois auſſi que ie m'eſtois pluſtoſt ſeruy des ſens, que de la raiſon, & que ie reconnoiſſois que les idées que ie formois de moy-meſme, n'eſtoient pas ſi expreſſes, que celles que ie receuois par les ſens, & meſme qu'elles eſtoient le plus ſouuent compoſées des parties de celles-cy, ie me perſuadois aiſement que ie n'auois aucune idée dans mon eſprit, qui n'euſt paſſé auparauant par mes ſens.

Ce n'eſtoit pas auſſi ſans quelque raiſon que ie croyois que ce corps (lequel par vn certain droit particulier i'appellois mien,) m'appartenoit plus proprement, & plus étroittement que pas vn autre; Car en effect ie n'en pouuois iamais eſtre ſeparé comme des autres corps: Ie reſſentois en luy & pour luy tous mes appetits, & toutes mes affections; & enfin i'eſtois touché des ſentimens de plaiſir & de douleur en ſes parties, & non pas en celles des autres corps qui en ſont ſeparez.

Mais quand i'examinois pourquoy de ce ie ne ſçay quel ſentiment de douleur ſuit la triſteſſe en l'eſprit, & du ſentiment de plaiſir n'aiſt la ioye; ou bien pourquoy cette ie ne ſçay qu'elle emotion de l'eſtomac, que i'appelle faim, nous fait auoir enuie de manger, & la ſechereſſe du goſier nous fait auoir enuie de boire, & ainſi du reſte, ie n'en pouuois rendre aucune raiſon, ſinon que la nature me l'enſeignoit de la ſorte; car il n'y a certes aucune affinité ny aucun rap-

port, (au moins que ie puiſſe comprendre,) entre cette emotion de l'eſtomac & le deſir de manger, non plus qu'entre le ſentiment de la choſe qui cauſe de la douleur, & la penſée de triſteſſe que fait naiſtre ce ſentiment. Et en meſme façon il me ſembloit que i'auois appris de la nature toutes les autres choſes que ie iugeois touchant les objets de mes ſens, pource que ie remarquois que les iugemens que i'auois couſtume de faire de ces objets, ſe formoient en moy auant que i'euſſe le loiſir de peſer, & conſiderer aucunes raiſons qui me peuſſent obliger à les faire.

Mais par aprés pluſieurs experiences ont peu à peu ruiné toute la creance que i'auois adiouſtée aux ſens: Car i'ay obſerué pluſieurs fois que des tours qui de loin m'auoient ſemblé rondes, me paroiſſoient de prés eſtre quarrées, & que des coloſſes éleuez ſur les plus hauts ſommets de ces tours, me paroiſſoient de petites ſtatuës à les regarder d'embas; & ainſi dans vne infinité d'autres rencontres, i'ay trouué de l'erreur dans les iugemens fondez ſur les ſens exterieurs; & non pas ſeulement ſur les ſens exterieurs, mais meſme ſur les interieurs: Car y a-t'il choſe plus intime, ou plus interieure que la douleur; Et cependant i'ay autresfois appris de quelques perſonnes qui auoient les bras & les iambes coupées, qu'il leur ſembloit encore quelquefois ſentir de la douleur dans la partie qui leur auoit eſté coupée; Ce qui me donnoit ſujet de penſer, que ie ne pouuois auſſi eſtre aſſeuré d'auoir mal à quelqu'vn de mes membres,

quoy que ie sentisse en luy de la douleur.

Et à ces raisons de douter i'en ay encore adiousté depuis peu deux autres fort generales. La premiere est, que ie n'ay iamais rien creu sentir estant éueillé, que ie ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand ie dors ; Et comme ie ne croy pas que les choses qu'il me semble que ie sens en dormant, procedent de quelques objets hors de moy, ie ne voyois pas pourquoy ie deuois plustost auoir cette creance, touchant celles qu'il me semble que ie sens estant éueillé. Et la seconde, que ne connoissant pas encore, ou plustost feignant de ne pas connoistre, l'autheur de mon estre, ie ne voyois rien qui peust empescher que ie n'eusse esté fait tel par la nature, que ie me trompasse mesme dans les choses qui me paroissoient les plus veritables.

Et pour les raisons qui m'auoyent cy-deuant persuadé la verité des choses sensibles, ie n'auois pas beaucoup de peine à y respondre. Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournoit, ie ne croyois pas me deuoir confier beaucoup aux enseignemens de cette nature. Et quoy que les idées que ie reçoy par les sens ne dépendent pas de ma volonté, ie ne pensois pas que l'on deust pour cela conclure qu'elles procedoient de choses differentes de moy, puis que peut-estre il se peut rencontrer en moy quelque faculté (bien qu'elle m'ait esté iusques icy inconnuë) qui en soit la cause, & qui les produise.

Mais maintenant que ie commence à me mieux connoiſtre moy-meſme, & à découurir plus clairement l'autheur de mon origine, ie ne penſe pas à la cvrité que ie doiue temerairement admettre toutes les choſes que les ſens ſemblent nous enſeigner; mais ie ne penſe pas auſſi que ie les doiue toutes generalement reuoquer en doute.

Et premierement, pource que ie ſçay que toutes les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement, peuuent eſtre produites par Dieu telles que ie les conçoy, il ſuffit que ie puiſſe conceuoir clairement & diſtinctement vne choſe ſans vne autre, pour eſtre certain que l'vne eſt diſtincte ou differente de l'autre : parce qu'elles peuuent eſtre poſées ſeparement au moins par la toute puiſſance de Dieu ; & il n'importe pas par quelle puiſſance cette ſeparation ſe face, pour m'obliger à les iuger differentes : Et partant de cela meſme que ie connois auec certitude que i'exiſte, & que cependant ie ne remarque point qu'il appartienne neceſſairement aucune autre choſe à ma nature, ou à mon eſſence, ſinon que ie ſuis vne choſe qui penſe, ie conclus fort bien que mon eſſence conſiſte en cela ſeul, que ie ſuis vne choſe qui penſe, ou vne ſubſtance dont toute l'eſſence ou la nature n'eſt que de penſer. Et quoy que peut-eſtre (ou plutoſt certainement, comme ie le diray tantoſt) i'aye vn corps auquel ie ſuis tres-étroittement conioint ; neantmoins pource que d'vn coſté i'ay vne claire & diſtincte idée de moy-meſme, entant que ie ſuis ſeulement

lement vne choſe qui penſe & non étenduë, & que d'vn autre i'ay vne idée diſtincte du corps, entant qu'il eſt ſeulement vne choſe étenduë & qui ne penſe point, il eſt certain que ce moy, c'eſt à dire mon ame, par laquelle ie ſuis ce que ie ſuis, eſt entierement & veritablement diſtincte de mon corps, & qu'elle peut eſtre, ou exiſter ſans luy.

Dauantage ie trouue en moy des facultez de penſer toutes parriculieres, & diſtinctes de moy, à ſçauoir les facultez d'imaginer & de ſentir, ſans leſquels ie puis bien me conceuoir clairement & diſtinctement tout entier, mais non pas elles ſans moy, c'eſt à dire ſans vne ſubſtance intelligente à qui elles ſoient attachées: Car dans la notion que nous auons de ces facultez, ou, (pour me ſeruir des termes de l'école) dans leur concept formel, elles enferment quelque ſorte d'intellection: d'où ie conçoy qu'elles ſont diſtinctes de moy, comme les figures, les mouuemens, & les autres modes ou accidens des corps, le ſont des corps meſmes qui les ſouſtiennent.

Ie reconnois auſſi en moy quelques autres facultez comme celles de changer de lieu, de ſe mettre en pluſieurs poſtures, & autres ſemblables, qui ne peuuent eſtre conceuës, non plus que les precedentes, ſans quelque ſubſtance à qui elles ſoient attachées, ny par conſequent exiſter ſans elle, mais il eſt tres-éuident que ces facultez; s'il eſt vray qu'elles exiſtent, doiuent eſtre attachées à quelque ſubſtance corporelle, ou étenduë, & non pas à vne ſubſtance intelligente: Puis que dans

leur concept clair & distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouue contenuë, mais point du tout d'intelligence. De plus il se rencontre en moy vne certaine faculté passiue de sentir, c'est à dire de receuoir & de connoistre les idées des choses sensibles, mais elle me seroit inutile, & ie ne m'en pourois aucunement seruir, s'il n'y auoit en moy, ou en autruy, vne autre faculté actiue, capable de former & produire ces idées. Or cette faculté actiue ne peut estre en moy entant que ie ne suis qu'vne chose qui pense, veu qu'elle ne presupose point ma pensée, & aussi que ces idées-là me sont souuent representées sans que i'y contribuë en aucune sorte, & mesme souuent contre mon gré ; il faut donc necessairement qu'elle soit en quelque substance differente de moy, dans laquelle toute la realité, qui est obiectiuement dans les idées qui en sont produites, soit contenuë formellement ou euidemment ; (comme ie l'ay remarqué cy-deuant :) Et cette substance est ou vn corps, c'est à dire vne nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement & en effect, tout ce qui est objectiuement & par representation dans les idées ; ou bien c'est Dieu mesme, ou quelqu'autre creature plus noble que le corps, dans laquelle cela mesme est contenu eminemment.

Or Dieu n'estant point trompeur, il est tres-manifeste qu'il ne m'enuoye point ces idées immediatement par luy-mesme, ny aussi par l'entremise de quelque creature, dans laquelle leur realité ne soit

pas contenuë formellement, mais ſeulement eminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connoiſtre que cela ſoit, mais au contraire vne tres-grande inclination à croire qu'elles me ſont enuoyées, ou qu'elles partent des choſes corporelles, ie ne voy pas comment on pouroit l'excuſer de tromperie, ſi en effect ces idées partoient, ou eſtoient produites par d'autres cauſes que par des choſes corporelles : Et partant il faut confeſſer qu'il y a des choſes corporelles qui exiſtent.

Toutesfois elles ne ſont peut-eſtre pas entierement telles que nous les apperceuons par les ſens, car cette perception des ſens eſt fort obſcure & confuſe en pluſieurs choſes : mais au moins faut-il auoüer que toutes les choſes qne i'y conçoy clairement & diſtinctement, c'eſt à dire toutes les choſes generalement parlant, qui ſont compriſes dans l'objet de la Geometrie ſpeculatiue, s'y retrouuent veritablement. Mais pour ce qui eſt des autres choſes, leſquelles ou ſont ſeulement particulieres, par exemple, que le Soleil ſoit de telle grandeur, & de telle figure, &c. ou bien ſont conceuës moins clairement & moins diſtinctement, comme la lumiere, le ſon, la douleur, & autres ſemblables, il eſt certain qu'encore qu'elles ſoient fort douteuſes & incertaines, toutesfois de cela ſeul que Dieu n'eſt point trompeur, & que par conſequent il n'a point permis qu'il peuſt y auoir aucune fauſſeté dans mes opinions, qu'il ne m'ait auſſi donné quelque faculté capable de la cor-

riger, ie croy pouuoir conclure asſurement, que i'ay en moy les moyens de les connoiſtre auec certitude.

Et premierement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enſeigne contient quelque verité: Car par la nature conſiderée en general, ie n'entens maintenant autre choſe que Dieu meſme, ou bien l'ordre & la diſpoſition que Dieu a établie dans les choſes creées; Et par ma nature en particulier, ie n'entens autre choſe que la complexion ou l'aſſemblage de toutes les choſes que Dieu m'a données.

Or il n'y a rien que cette nature m'enſeigne plus expreſſement, ny plus ſenſiblement, ſinon que i'ay vn corps qui eſt mal diſpoſé quand ie ſens de la douleur, qui a beſoin de manger ou de boire, quand i'ay les ſentimens de la faim ou de la ſoif, &c. Et partant ie ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque verité.

La nature m'enſeigne auſſi par ces ſentimens de douleur, de faim, de ſoif, &c. Que ie ne ſuis pas ſeulement logé dans mon corps, ainſi qu'vn pilote en ſon nauire, mais outre cela que ie luy ſuis conioint tres-étroittement, & tellement confondu & meſlé, que ie compoſe comme vn ſeul tout auec luy. Car ſi cela n'eſtoit lors que mon corps eſt bleſſé, ie ne ſentirois pas pour cela de la douleur, moy qui ne ſuis qu'vne choſe qui penſe, mais i'aperçeurois cette bleſſure par le ſeul entendement, comme vn pilote apperçoit par la veuë ſi quelque choſe ſe rompt dans ſon vaiſſeau;

Et lors que mon corps a beſoin de boire ou de manger, ie connoiſtrois ſimplement cela meſme, ſans en eſtre auerty par des ſentimens confus de faim & de ſoif. Car en effect tous ces ſentimens de faim, de ſoif, de douleur, &c. ne ſont autre choſe que de certaines façons confuſes de penſer, qui prouiennent & dependent de l'vnion, & comme du mélange de l'eſprit auec le corps.

Outre cela la Nature m'enſeigne que pluſieurs autres corps exiſtent autour du mien, entre leſquels ie dois pourſuiure les vns, & fuir les autres. Et certes de ce que ie ſens differentes ſortes de couleurs, d'odeurs, de ſaueurs, de ſons, de chaleur, de dureté, &c. Ie conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procedent toutes ces diuerſes perceptions des ſens, quelques varietez qui leur répondent, quoy que peut-eſtre ces varietez ne leur ſoient point en effect ſemblables; Et auſſi de ce qu'entre ces diuerſes perceptions des ſens, les vnes me ſont agreables & les autres deſagreables, ie puis tirer vne conſequence tout à fait certaine, que mon corps (ou plutoſt moy-meſme tout entier, entant que ie ſuis compoſé du corps & de l'ame) peut receuoir diuerſes commoditez ou incommoditez des autres corps qui l'enuironnent.

Mais il y a pluſieurs autres choſes qu'il ſemble que la nature m'ait enſeignées, leſquelles toutesfois ie n'ay pas veritablement receuës d'elle, mais qui ſe ſont introduites en mon Eſprit, par vne certaine coutume que i'ay de iuger inconſiderement des choſes, & ainſi il

peut ayſément arriuer qu'elles contiennent quelque fauſſeté. Comme, par exemple, l'opinion que i'ay que tout eſpace dans lequel il n'y a rien qui meuue, & face impreſſion ſur mes ſens, ſoit vuide; Que dans vn corps qui eſt chaud, il y ait quelque choſe de ſemblable à l'idée de la chaleur qui eſt en moy; que dans vn corps blanc ou noir, il y ait la meſme blancheur ou noirceur que ie ſens; Que dans vn corps amer ou doux, il y ait le meſme gouſt ou la meſme ſaueur, & ainſi des autres; Que les Aſtres, les Tours, & tous les autres corps eſloignez ſoient de la meſme figure, & grandeur, qu'ils paroiſſent de loin à nos yeux, &c.

Mais afin qu'il n'y ait rien en cecy que ie ne conçoiue diſtinctement, ie dois preciſement definir ce que i'entens proprement lors que ie dis que la nature m'enſeigne quelque choſe; Car ie prens icy la nature en vne ſignification plus reſſerrée, que lors que ie l'appelle vn aſſemblage, ou vne complexion de toutes les choſes que Dieu m'a données; veu que cét aſſemblage ou complexion comprend beaucoup de choſes qui n'appartiennent qu'à l'Eſprit ſeul, deſquelles ie n'entens point icy parler, en parlant de la nature: Comme, par exemple, la notion que i'ay de cette verité, que ce qui a vne fois eſté fait ne peut plus n'auoir point eſté fait, & vne infinité d'autres ſemblables, que ie connois par la lumiere naturelle ſans l'ayde du corps; & qu'il en comprend auſſi pluſieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps ſeul, & ne ſont point icy non plus contenuës ſous le nom de nature; comme la qua-

lité qu'il a d'eſtre peſant, & pluſieurs autres ſemblables, deſquelles ie ne parle pas auſſi, mais ſeulement des choſes que Dieu m'a données, comme eſtant compoſé de l'eſprit & du corps. Or cette nature m'apprend bien à fuir les choſes qui cauſent en moy le ſentiment de la douleur, & à me porter vers celles qui me communiquent quelque ſentiment de plaiſir; mais ie ne voy point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diuerſes perceptions des ſens nous deuions iamais rien conclure touchant les choſes qui ſont hors de nous, ſans que l'eſprit les ait ſoigneuſement & meurement examinées; Car c'eſt ce me ſemble à l'eſprit ſeul, & non point au compoſé de l'eſprit & du corps, qu'il appartient de connoiſtre la verité de ces choſes-là.

Ainſi quoy qu'vne eſtoille ne face pas plus d'impreſſion en mon œil que le feu d'vn petit flambeau, il n'y a toutesfois en moy aucune faculté réelle, ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'eſt pas plus grande que ce feu, mais ie l'ay iugé ainſi dés mes premieres années ſans aucun raiſonnable fondement; Et quoy qu'en aprochant du feu ie ſente de la chaleur, & meſme que m'en approchant vn peu trop prés ie reſſente de la douleur: Il n'y a toutesfois aucune raiſon qui me puiſſe perſuader qu'il y a dans le feu quelque choſe de ſemblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur: mais ſeulement i'ay raiſon de croire qu'il y a quelque choſe en luy, quelle qu'elle puiſſe eſtre, qui excite en moy ces ſentimens de chaleur, ou de douleur.

De meſme auſſi quoy qu'il y ait des eſpaces dans leſquels ie ne trouue rien qui excite & meuue mes ſens, ie ne dois pas conclure pour cela que ces eſpaces ne contiennent en eux aucun corps ; mais ie voy que tant en cecy, qu'en pluſieurs autres choſes ſemblables, i'ay accouſtumé de peruertir & confondre l'ordre de la nature: parce que ces ſentimens, ou perceptions des ſens n'ayant eſté miſes en moy que pour ſignifier à mon eſprit quelles choſes ſont conuenables ou nuiſibles au compoſé dont il eſt partie, & iuſques là eſtant aſſez claires, & aſſez diſtinctes, ie m'en ſers neantmoins comme ſi elles eſtoient des regles tres-certaines, par leſquelles ie peuſſe connoiſtre immediatement l'eſſence, & la nature des corps qui ſont hors de moy, de laquelle toutesfois elles ne me peuuent rien enſeigner que de fort obſcur, & confus.

Mais i'ay deſia cy-deuant aſſez examiné, comment, nonobſtant la ſouueraine bonté de Dieu, il arriue qu'il y ait de la fauſſeté dans les iugemens que ie fais en cette ſorte. Il ſe preſente ſeulement encore icy vne difficulté touchant les choſes que la nature m'enſeigne deuoir eſtre ſuiuies, ou euitées, & auſſi touchant les ſentimens interieurs qu'elle a mis en moy; car il me ſemble y auoir quelquefois remarqué de l'erreur, & ainſi que ie ſuis directement trompé par ma nature. Comme, par exemple, le gouſt agreable de quelque viande en laquelle on aura meſlé du poiſon, peut m'inuiter à prendre ce poiſon, & ainſi me tromper. Il eſt vray toutesfois qu'en cecy la nature

peut

peut estre excusée, car elle me porte seulement à desirer la viande dans laquelle ie rencontre vne saueur agreable, & non point à desirer le poison, lequel luy est inconnu : De façon que ie ne puis conclure de cecy autre chose, sinon que ma nature ne connoist pas entierement & vniuersellement toutes choses : Dequoy certes il n'y a pas lieu de s'estonner, puis que l'homme estant d'vne nature finie, ne peut aussi auoir qu'vne connoissance d'vne perfection limitée.

Mais nous nous trompons aussi assez souuent, mesme dans les choses ausquelles nous sommes directement portez par la nature, comme il arriue aux malades lors qu'ils desirent de boire, ou de manger des choses qui leur peuuent nuire. On dira peut-estre icy que ce qui est cause qu'ils se trompent, est que leur nature est corrompuë ; mais cela n'oste pas la difficulté, parce qu'vn homme malade n'est pas moins veritablement la creature de Dieu, qu'vn homme qui est en pleine santé, & partant il repugne autant à la bonté de Dieu, qu'il ait vne nature trompeuse, & fautiue, que l'autre. Et comme vne horloge composée de roües & de contrepoids, n'obserue pas moins exactement toutes les loix de la nature, lors qu'elle est mal faite, & qu'elle ne montre pas bien les heures, que lors qu'elle satisfait entierement au desir de l'ouurier ; De mesme aussi si ie considere le corps de l'homme, comme estant vne machine tellement bastie & composée d'os, de nerfs, de muscles

de veines, de ſang, & de peau, qu'encore bien qu'il n'y euſt en luy aucun eſprit, il ne laiſſeroit pas de ſe mouuoir en toutes les meſmes façons qu'il fait à preſent, lors qu'il ne ſe meut point par la direction de ſa volonté, ny par conſequent par l'aide de l'eſprit, mais ſeulement par la diſpoſition de ſes organes, ie reconnois facilement qu'il ſeroit auſſi naturel à ce corps, eſtant par exemple hydropique, de ſouffrir la ſechereſſe du gozier, qui à couſtume de ſignifier à l'eſprit le ſentiment de la ſoif, & d'eſtre diſpoſé par cette ſechereſſe à mouuoir ſes nerfs, & ſes autres parties, en la façon qui eſt requiſe pour boire, & ainſi d'augmenter ſon mal, & ſe nuire à ſoy-meſme, qu'il luy eſt naturel, lors qu'il n'a aucune indiſpoſition, d'eſtre porté à boire pour ſon vtilité par vne ſemblable ſechereſſe de gozier. Et quoy que regardant à l'vſage auquel l'horloge à eſté deſtinée par ſon ouurier, ie puiſſe dire qu'elle ſe détourne de ſa nature, lors qu'elle ne marque pas bien les heures; ET qu'en meſme façon conſiderant la machine du corps humain, comme ayant eſté formée de Dieu pour auoir en ſoy tous les mouuemens qui ont couſtume d'y eſtre, i'aye ſujet de penſer qu'elle ne ſuit pas l'ordre de ſa nature, quand ſon gozier eſt ſec, & que le boire nuit à ſa conſeruation; ie reconnois toutesfois que cette derniere façon d'expliquer la nature eſt beaucoup differente de l'autre; Car celle-cy n'eſt autre choſe qu'vne ſimple domination, laquelle depend entierement de ma penſée, qui compare vn homme malade &

vne horloge mal faite, auec l'idée que i'ay d'vn homme ſain, & d'vne horloge bien faite, & laquelle ne ſignifie rien qui ſe retrouue en la choſe dont elle ſe dit; au lieu que par l'autre façon d'expliquer la nature, i'entens quelque choſe qui ſe rencontre veritablement dans les choſes, & partant qui n'eſt point ſans quelque verité.

Mais certes quoy qu'au regard du corps hydropique, ce ne ſoit qu'vne dénomination exterieure, lors qu'on dit que ſa nature eſt corrompuë, en ce que ſans auoir beſoin de boire, il ne laiſſe pas d'auoir le gozier ſec, & aride; Toutesfois au regard de tout le compoſé, c'eſt à dire de l'eſprit, ou de l'ame vnie à ce corps; ce n'eſt pas vne pure denomination, mais bien vne veritable erreur de nature, en ce qu'il a ſoif, lors qu'il luy eſt tres nuiſible de boire; & partant il reſte encore à examiner, comment la bonté de Dieu n'empeſche pas que la nature de l'homme priſe de cette ſorte ſoit fautiue, & trompeuſe.

Pour commencer donc cét examen, ie remarque icy premierement, qu'il y a vne grande difference entre l'eſprit & le corps, en ce que le corps de ſa nature eſt touſjours diuiſible, & que l'eſprit eſt entierement indiuiſible; car en effect lors que ie conſidere mon eſprit, c'eſt à dire moy-meſme entant que ie ſuis ſeulemẽt vne choſe qui penſe, ie n'y puis diſtinguer aucunes parties, mais ie me conçoy comme vne choſe ſeule, & entiere: Et quoy que tout l'eſprit ſemble eſtre vny à tout le corps, toutesfois vn pied, ou vn bras, ou quelqu'autre partie

eſtant ſeparée de mon corps, il eſt certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon eſprit; Et les facultez de vouloir, de ſentir, de conceuoir, &c. ne peuuent pas proprement eſtre dites ſes parties : Car le meſme eſprit s'employe tout entier à vouloir, & auſſi tout entier à ſentir, à conceuoir, &c. Mais c'eſt tout le contraire des choſes corporelles, ou eſtenduës : car il n'y en a pas vne que ie ne mette aiſement en pieces par ma penſée, que mon eſprit ne diuiſe fort facilement en pluſieurs parties, & par conſequent que ie ne connoiſſe eſtre diuiſible. Ce qui ſuffiroit pour m'enſeigner que l'eſprit, ou l'ame de l'homme eſt entierement differente du corps, ſi ie ne l'auois deſia d'ailleurs aſſez appris.

Ie remarque auſſi que l'eſprit ne reçoit pas immediatement l'impreſſion de toutes les parties du corps; mais ſeulement du cerueau, ou peut eſtre meſme d'vne de ſes plus petites parties, à ſçauoir, de celle ou s'exerce cette faculté qu'ils appellent le ſens commun, laquelle toutes les fois qu'elles eſt diſpoſée de meſme façon, fait ſentir la meſme choſe à l'eſprit, quoy que cependant les autres parties du corps puiſſent eſtre diuerſement diſpoſées, comme le témoignent vne infinité d'experiences, leſquelles il n'eſt pas icy beſoin de rapporter.

Ie remarque outre cela que la nature du corps eſt telle, qu'aucune de ſes parties ne peut eſtre meuë par vne autre partie vn peu eſloignée, qu'elle ne le puiſſe eſtre auſſi de la meſme ſorte par chacune des parties qui ſont entre deux, quoy que cette partie

plus eſloignée n'agiſſe point. Comme, par exemple, dans la corde A B C D qui eſt toute tenduë, ſi l'on vient à tirer & remuer la derniere partie D. la premiere A. ne ſera pas remuée d'vne autre façon, qu'on la pouroit auſſi faire mouuoir, ſi on tiroit vne des parties moyennes, B. ou C. & que la derniere D. demeuraſt cependant immobile. Et en meſme façon quand ie reſſens de la douleur au pied, la Phyſique m'apprend que ce ſentiment ſe communique par le moyen des nerfs diſperſez dans le pied, qui ſe trouuant étendus comme des cordes depuis là iuſqu'au cerueau, lors qu'ils ſont tirez dans le pied, tirent auſſi en meſme temps l'endroit du cerueau d'où ils viennent, & auquel ils aboutiſſent, & y excitent vn certain mouuement que la nature a inſtitué pour faire ſentir de la douleur à l'eſprit, comme ſi cette douleur eſtoit dans le pied; Mais parce que ces nerfs, doiuent paſſer par la iambe, par la cuiſſe, par les reins, par le dos, & par le col, pour s'eſtendre depuis le pied iuſqu'au cerueau, il peut arriuer qu'encore bien que leurs extremitez qui ſont dans le pied ne ſoient point remuées, mais ſeulement quelques vnes de leurs parties qui paſſent par les reins, ou par le col, cela neantmoins excite les meſmes mouuemens dans le cerueau, qui pouroient y eſtre excitez par vne bleſſure receuë dans le pied; en ſuitte dequoy il ſera neceſſaire que l'eſprit reſſente dans le pied, la meſme douleur que s'il y auoit receu vne bleſſure: Et il faut iuger le ſemblable de toutes les autres perceptions de nos ſens.

Enfin ie remarque, que puiſque de tous les mouuemens qui ſe font dans la partie du cerueau, dont l'eſprit reçoit immediatement l'impreſſion, chacun ne cauſe qu'vn certain ſentiment, on ne peut rien en cela ſouhaitter ny imaginer de mieux, ſinon que ce mouuement face reſſentir à l'eſprit, entre tous les ſentimens qu'il eſt capable de cauſer, celuy qui eſt le plus propre, & le plus ordinairement vtile à la conſeruation du corps humain, lors qu'il eſt en pleine ſanté. Or l'experience nous fait connoiſtre, que tous les ſentimens que la nature nous a donnés ſont tels que ie viens dire : Et partant il ne ſe trouue rien en eux, qui ne face paroiſtre la puiſſance, & la bonté du Dieu qui les a produits.

Ainſi, par exemple, lors que les nerfs qui ſont dans le pied ſont remuez fortement, & plus qu'à l'ordinaire, leur mouuement paſſant par la mouelle de l'eſpine du dos iuſqu'au cerueau, fait vne impreſſion à l'eſprit qui luy fait ſentir quelque choſe, à ſçauoir de la douleur, comme eſtant dans le pied, par laquelle l'eſprit eſt auerty, & excité à faire ſon poſſible pour en chaſſer la cauſe, comme tres-dangereuſe & nuiſible au pied.

Il eſt vray que Dieu pouuoit eſtablir la nature de l'homme de telle ſorte, que ce meſme mouuement dans le cerueau fiſt ſentir toute autre choſe à l'eſprit : Par exemple, qu'il ſe fiſt ſentir ſoy-meſme, ou entant qu'il eſt dans le cerueau, ou entant qu'il eſt dans le pied, ou bien entant qu'il eſt en quelqu'autre en-

droit entre le pied & le cerueau, ou enfin quelque autre choſe telle qu'elle peuſt eſtre ; mais rien de tout cela n'euſt ſi bien contribué à la conſeruation du corps, que ce qu'il luy fait ſentir.

De meſme lors que nous auons beſoin de boire, il n'aiſt de là vne certaine ſechereſſe dans le gozier, qui remuë ſes nerfs, & par leur moyen les parties interieures du cerueau, & ce mouuement fait reſſentir à l'eſprit le ſentiment de la ſoif, parce qu'en cette occaſion-là, il n'y a rien qui nous ſoit plus vtile, que de ſçauoir que nous auons beſoin de boire, pour la conſeruation de noſtre ſanté, & ainſi des autres.

D'où il eſt entierement manifeſte, que nonobſtant la ſouueraine bonté de Dieu, la nature de l'homme entant qu'il eſt compoſé de l'eſprit & du corps, ne peut qu'elle ne ſoit quelquefois fautiue, & trompeuſe.

Car s'il y a quelque cauſe qui excite, non dans le pied, mais en quelqu'vne des parties du nerf, qui eſt tendu depuis le pied iuſqu'au cerueau, ou meſme dans le cerueau, le meſme mouuement qui ſe fait ordinairement quand le pied eſt mal diſpoſé, on ſentira de la douleur comme ſi elle eſtoit dans le pied, & le ſens ſera naturellement trompé ; parce qu'vn meſme mouuement dans le cerueau ne pouuant cauſer en l'eſprit qu'vn meſme ſentiment, & ce ſentiment eſtant beaucoup plus ſouuent excité par vne cauſe qui bleſſe le pied, que par vne autre qui ſoit ailleurs, il eſt bien plus raiſonnable qu'il porte à l'eſprit la douleur

du pied, que celle d'aucune autre partie. Et quoy que la secheresse du gozier ne vienne pas tousiours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est necessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'vne cause toute contraire; comme experimentent les hydropiques; Toutesfois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en ce rencontre-là, que si au contraire elle trompoit tousiours lors que le corps est bien disposé, & ainsi des autres.

Et certes cette consideration me sert beaucoup, non seulement pour reconnoistre toutes les erreurs ausquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les euiter, ou pour les corriger plus facilement : car sçachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vray que le faux, touchant les choses qui regardent les commoditez ou incommoditez du corps, & pouuant presque tousiours me seruir de plusieurs d'entre eux, pour examiner vne mesme chose, & outre cela pouuant vser de ma memoire pour lier & ioindre les connoissances presentes aux passées, & de mon entendement qui a desia découuert toutes les causes de mes erreurs, ie ne dois plus craindre desormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement representées par mes sens, & ie dois rejetter tous les doutes de ces iours passez, comme hyperboliques, & ridicules; particulierement cette incertitude si generale touchant le sommeil, que ie ne pouuois distinguer de la veille. Car à present i'y rencontre vne tres-notable difference, en ce que nostre

ſtre memoire ne peut iamais lier & ioindre nos ſonges les vns aux autres, & auec toute la ſuitte de noſtre vie, ainſi qu'elle a de couſtume de ioindre les choſes qui nous arriuent eſtant éueillés : Et en effect ſi quelqu'vn lors que ie veille m'apparoiſſoit tout ſoudain, & diſparoiſſoit de meſme, comme font les images que ie voy en dormant, en ſorte que ie ne puſſe remarquer ny d'où il viendroit, ny où il iroit, ce ne ſeroit pas ſans raiſon, que ie l'eſtimerois vn ſpectre ou vn phantoſme formé dans mon cerueau, & ſemblable à ceux qui s'y forment quand ie dors, pluſtoſt qu'vn vray homme. Mais lors que i'aperçoy des choſes dont ie connois diſtinctement & le lieu d'où elles viennent, & celuy où elles ſont, & le temps auquel elles m'aparoiſſent, & que ſans aucune interruption ie puis lier le ſentiment que i'en ay, auec la ſuitte du reſte de ma vie, ie ſuis entierement aſſeuré que ie les apperçoy en veillant, & non point dans le ſommeil. Et ie ne dois en aucune façon douter de la verité de ces choſes-là, ſi apres auoir appelé tous mes ſens, ma memoire, & mon entendement pour les examiner, il ne m'eſt rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la repugnance auec ce qui m'eſt raporté par les autres. Car de ce que Dieu n'eſt point trompeur, il ſuit neceſſairement que ie ne ſuis point en cela trompé.

Mais parce que la neceſſité des affaires nous oblige ſouuent à nous déterminer, auant que nous ayons eu le loiſir de les examiner h ſoigneuſement, il faut

auoüer que la vie de l'homme eſt ſujette à faillir fort ſouuent dans les choſes particulieres ; & enfin il faut reconnoiſtre l'infirmité, & la foibleſſe de noſtre nature.

FIN.

OBIECTIONS

FAITES PAR DES PERSONNES tres-doctes, contre les precedentes Meditations, auec les réponces de l'Auteur.

PREMIERES OBIECTIONS.

D'vn ſçauant Theologien du Pays-bas.

MESSIEVRS,

Auſſi-toſt que i'ay reconnu le deſir que vous auiez que i'examinaſſe ſoigneuſement les écrits de Monſieur deſ-Cartes, i'ay penſé qu'il eſtoit de mon deuoir de ſatisfaire en cette occaſion à des perſonnes qui me ſont ſi cheres, tant pour vous témoi-

gner par là, l'eſtime que ie fais de voſtre amitié, que pour vous faire connoiſtre ce qui manque à ma ſuffiſance, & à la perfection de mon eſprit; afin que doreſnauant vous ayez vn peu plus de charité pour moy, ſi i'en ay beſoin, & que vous m'épargniez vne autrefois, ſi ie ne puis porter la charge que vous m'auez impoſée.

On peut dire auec verité ſelon que i'en puis iuger, que Monſieur deſ-Cartes eſt vn homme d'vn tres-grand eſprit, & d'vne tres-profonde modeſtie, & ſur lequel ie ne penſe pas que Momus le plus médiſant de ſon ſiecle peuſt trouuer à reprendre : Ie penſe, dit-il, dont ie ſuis, voire meſme ie ſuis la penſée meſme, ou l'eſprit, cela eſt vray : Or eſt-il qu'en penſant i'ay en moy les idées des choſes, & premierement celle d'vn eſtre tres-parfait, & infiny, ie l'accorde : Mais ie n'en ſuis pas la cauſe, moy qui n'égale pas la realité objectiue d'vne telle idée; doncques quelque choſe de plus parfait que moy en eſt cauſe; & partant il y a vn eſtre different de moy qui exiſte, & qui a plus de perfections que ie n'ay pas. Ou comme dit Saint Denis au Chapitre cinquieſme des noms diuins, il y a quelque nature qui ne poſſede pas l'eſtre à la façon des autres choſes, mais qui embraſſe & contient en ſoy tres-ſimplement, & ſans aucune circonſcription, tout ce qu'il y a d'eſſence dans l'eſtre, & en qui toutes choſes ſont renfermées comme dans vne cauſe premiere, & vniuerſelle. Mais ie ſuis icy contraint de m'arreſter vn peu, de peur de

me fatiguer trop : Car i'ay desia l'esprit aussi agité que le flatant Euripe : I'accorde, ie nie, i'approuue, ie refute, ie ne veux pas m'esloigner de l'opinion de ce grand homme, & toutesfois ie n'y puis consentir. Car, ie ne vous prie, quelle cause requiert vne idée? Ou dites-moy ce que c'est qu'idée : *C'est donc la chose pensée, entant qu'elle est objectiuement dans l'entendement.* Mais qu'est-ce qu'estre objectiuement dans l'entendement ? Si ie l'ay bien appris : C'est terminer à la façon d'vn objet l'acte de l'entendement, ce qui en effect n'est qu'vne dénomination exterieure, & qui n'adjouste rien de réel à la chose. Car tout ainsi qu'estre veu, n'est en moy autre chose sinon que l'acte que la vision tend vers moy, de mesme estre pensé, ou estre objectiuement dans l'entendement, c'est terminer & arrester en soy la pensée de l'esprit; ce qui se peut faire sans aucun mouuement & changement en la chose, voire mesme sans que la chose soit. Pourquoy donc recherchay-je la cause d'vne chose, qui actuellement n'est point, qui n'est qu'vne simple denomination, & vn pur neant.

Et neantmoins, dit ce grand esprit, *afin qu'vne idée contienne vne realité objectiue plustost qu'vne autre, elle doit sans doute auoir cela de quelque cause.* Au contraire d'aucune : car la realité objectiue est vne pure dénomination, actuellement elle n'est point. Or l'influence que donne vne cause est réelle, & actuelle: Ce qui actuellement n'est point ne la peut pas receuoir, & partant ne peut pas dépendre, ny proceder

d'aucune veritable cauſe, tant s'en faut qu'il en requiere. Doncques i'ay des idées, mais il n'y a point de cauſes de ces idées : tant s'en faut qu'il y en ait vne plus grande que moy, & infinie. Mais quelqu'vn me dira peut-eſtre, ſi vous ne donnez point la cauſe des idées, donnez au moins la raiſon pourquoy cette idée contient plutoſt cette realité objectiue que celle-là ; c'eſt tres-bien dit : Car ie n'ay pas couſtume d'eſtre reſerué auec mes amis, mais ie traitte auec eux liberalement. Ie dis vniuerſellement de toutes les idées, ce que Monſieur deſ-Cartes à dit autrefois du triangle : *Encore que peut-eſtre*, dit-il, *il n'y ait en aucun lieu du monde hors de ma penſée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais eu, il ne laiſſe pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou eſſence déterminée de cette figure, laquelle eſt immuable, & eternelle.* Ainſi cette verité eſt eternelle, & elle ne requiert point de cauſe. Vn bateau eſt vn bateau, & rien autre choſe ; Dauus eſt Dauus, & non Oedipus. Si neantmoins vous me preſſez de vous dire vne raiſon : Ie vous diray que c'eſt l'imperfection de noſtre eſprit qui n'eſt pas infiny : Car ne pouuant par vne ſeule apprehenſion embraſſer l'vniuerſel, qui eſt tout enſemble, & tout à la fois, il le diuiſe & le partage ; & ainſi ce qu'il ne ſçauroit enfanter, ou produire tout entier, il le conçoit petit à petit, ou bien comme on dit en l'eſcole (*Inadæquate*) imparfaitement, & par partie.

Mais ce grand homme pourſuit : *Or pour imparfai-*

te que ſoit cette façon d'eſtre, par laquelle vne choſe eſt obiectiuement dans l'entendement par ſon idée, certes on ne peut pas neantmoins dire que cette façon & maniere-là ne ſoit rien, ny par conſequent que cette idée vienne du neant.

Il y a icy de l'equiuoque, car ſi ce mot *Rien* eſt la meſme choſe que n'eſtre pas actuellement, en effect ce n'eſt rien, parce qu'elle n'eſt pas actuellement, & ainſi elle vient du neant, c'eſt à dire qu'elle n'a point de cauſe : Mais ſi ce mot *Rien* dit quelque choſe de feint par l'eſprit, qu'ils appellent vulgairement, *Eſtre de raiſon*, ce n'eſt pas vn *Rien*, mais quelque choſe de réel, qui eſt conceuë diſtinctement. Et neantmoins parce qu'elle eſt ſeulement conceuë, & qu'actuellement elle n'eſt pas; elle peut à la verité eſtre conceuë, mais elle ne peut aucunement eſtre cauſée, ou miſe hors de l'entendement.

Mais ie veux, dit-il, *outre cela examiner, ſi moy qui ay cette idée de Dieu, ie pourrois eſtre, en cas qu'il n'y euſt point de Dieu*, ou comme il dit immediatement auparauant, *en cas qu'il n'y euſt point d'eſtre plus parfait que le mien, & qui ait mis en moy ſon idée. Car*, dit-il, *de qui aurois-je mon exiſtence : Peut-eſtre de moy-meſme, ou de mes parens, ou de quelques autres, &c. Or eſt-il que ſi ie l'auois de moy-meſme, ie ne douterois point, ny ne deſirerois point, & il ne me manqueroit aucune choſe; car ie me ſerois donné toutes les perfections dont i'ay en moy quelque idée, & ainſi moy meſme ie ſerois Dieu. Que ſi i'ay mon exiſtence d'autruy, ie viendray enfin à ce qu'à de*

ſoy, & ainſi le meſme raiſonnement que ie viens de faire pour moy, eſt pour luy, & prouue qu'il eſt Dieu. Voila certes à mon auis la meſme voye que ſuit Saint Thomas, qu'il appelle la voye de la cauſalité de la cauſe efficiente, laquelle il a tirée du Philoſophe; hormis que Saint Thomas, ny Ariſtote ne ſe ſont pas ſouciez des cauſes des idées. Et peut-eſtre n'en eſtoit-il pas beſoin; Car pourquoy ne ſuiuray-je pas la voye la plus droite, & là moins écartée? Ie penſe, donc ie ſuis, voire meſme ie ſuis l'eſprit meſme, & la penſée; Or cette penſée & cét eſprit, ou il eſt par ſoy-meſme, ou par autruy; ſi par autruy, celuy-là enfin par qui eſt-il? s'il eſt par ſoy, dont il eſt Dieu; car ce qui eſt par ſoy ſe ſera aiſément donné toutes choſes.

Ie prie icy ce grand perſonnage, & le coniure de ne ſe point cacher à vn Lecteur qui eſt deſireux d'apprendre, & qui peut-eſtre n'eſt pas beaucoup intelligent. Car ce mot *Par ſoy* eſt pris en deux façons; en la premiere il eſt pris poſitiuement, à ſçauoir par ſoy-meſme, comme par vne cauſe, & ainſi ce qui ſeroit par ſoy, & ſe donneroit l'eſtre à ſoy-meſme, ſi par vn choix preueu & premedité il ſe donnoit ce qu'il voudroit, ſans doute qu'il ſe donneroit toutes choſes, & partant il ſeroit Dieu. En la ſeconde, ce mot *Par ſoy* eſt pris negatiuement, & eſt la meſme choſe que *de ſoy-meſme*, ou, *non par autruy*: & de cette façon, ſi ie m'en ſouuiens, il eſt pris de tout le monde.

Or

Or maintenant si quelque chose est *Par soy*, c'est à dire, *Non par autruy* ; comment prouuerez-vous pour cela qu'elle comprend tout, & qu'elle est infinie ? Car à present ie ne vous écoute point si vous dites, puis qu'elle est par soy, elle se sera aysément donné toutes choses ; dautant qu'elle n'est pas par soy comme par vne cause, & qu'il ne luy a pas esté possible, auant qu'elle fust, de preuoir ce qu'elle pourroit estre, pour choisir ce qu'elle seroit aprés. Il me souuient d'auoir autrefois entendu Suarez raisonner de la sorte ; Toute limitation vient d'vne cause, car vne chose est finie, & limitée, ou par ce que la cause ne luy a peu donner rien de plus grand, ny de plus parfait ; ou parce qu'elle ne l'a pas voulu : Si donc quelque chose est par soy, & non par vne cause, il est vray de dire qu'elle est infinie, & non limitée.

Pour moy ie n'acquiesce pas tout à fait à ce raisonnement ; Car qu'vne chose soit par soy tant qu'il vous plaira, c'est à dire qu'elle ne soit point par autruy, que pourrez-vous dire si cette limitation vient de ses principes internes & constituans, c'est à dire de sa forme mesme, & de son essence, laquelle neantmoins vous n'auez pas encore prouué estre infinie ? Certainement si vous supposez que le chaud est chaud, il sera chaud par ses principes internes & constituans, & non pas froid, encore que vous imaginiez qu'il ne soit pas par autruy, ce qu'il est. Ie ne doute point que Monsieur des Cartes ne manque pas de raisons pour substituer à ce que les autres n'ont peut-estre

pas assez suffisamment expliqué, ny deduit assez clairement.

Enfin ie conuiens auec ce grand homme, en ce qu'il établit pour regle generale, *Que les choses que nous conceuons fort clairement, & fort distinctement, sont toutes vrayes.* Mesme ie croy que tout ce que ie pense est vray : Et il y a desia long-temps que i'ay renoncé à toutes les Chymeres, & à tous les estres de raison ; Car aucune puissance ne se peut destourner de son propre object ; si la volonté se meut, elle tend au bien ; les sens mesmes ne se trompent point : car la veuë void ce qu'elle void, l'oreille entend ce qu'elle entend, & si on void de l'oripeau, on void bien : mais on se trompe lors qu'on détermine par son iugement, que ce que l'on void est de l'or. De sorte que Monsieur Des-Cartes attribuë auec beaucoup de raison toutes les erreurs au iugement, & à la volonté.

Mais maintenant voyons si ce qu'il veut inferer de cette regle est veritable. Ie connois, dit-il, clairement & distinctement l'Estre infiny ; Donc c'est vn estre vray, & qui est quelque chose. Quelqu'vn luy demandera ; Connoissez-vous clairement & distinctement l'Estre infiny ? Que veut donc dire cette commune sentence, laquelle est connuë d'vn chacun : *L'infiny entant qu'infiny est inconnu ;* Car si lors que ie pense à vn Chyliagone, me representant confusément quelque figure, ie n'imagine ou ne connois pas distinctement le Chyliagone, parce que ie ne me represente pas distinctement ses mille costez : comment est-ce

que ie conceuray distinctement, & non pas confusément l'Estre infiny entant qu'infiny, veu que ie ne puis pas voir clairement, & comme au doigt & à l'œil, les infinies perfections dont il est composé?

Et c'est peut-estre ce qu'a voulu dire saint Thomas: Car ayant nié que cette proposition, *Dieu est*, fust claire & connuë sans preuue: Il se fait à soy-mesme cette objection des paroles de saint Damascene; La connoissance que Dieu est, est naturellement emprainte en l'esprit de tous les hommes; Donc c'est vne chose claire, & qui n'a point besoin de preuue pour estre connuë. A quoy il respond, Connoistre que Dieu est, en general, & comme il dit, sous quelque confusion, à sçauoir entant qu'il est la beatitude de l'homme, cela est naturellement imprimé en nous; mais ce n'est pas, dit-il, connoistre simplement que *Dieu est*; tout ainsi que connoistre que quelqu'vn vient, ce n'est pas connoistre Pierre, encore que ce soit Pierre qui vienne, &c. Comme s'il vouloit dire, que Dieu est connu sous vne raison commune, ou de fin derniere, ou mesme de premier estre, & tres-parfait, ou enfin sous la raison d'vn estre qui comprend, & embrasse confusément & en general toutes choses: mais non pas sous la raison precise de son estre, car ainsi il est infiny, & nous est inconnu. Ie sçay que Monsieur Des-Cartes respondra facilement à celuy qui l'interrogera de la sorte; Ie croy neantmoins que les choses que i'allegue icy seulement par forme d'entretien & d'exercice, feront qu'il se ressouuiendra de

ce que dit Boëce, qu'il y a certaines notions communes, qui ne peuuent eſtre connuës ſans preuue que par les ſçauans ; De ſorte qu'il ne ſe faut pas fort eſtonner, ſi ceux-là interrogent beaucoup, qui deſirent ſçauoir plus que les autres ; & s'ils s'arreſtent long-temps à conſiderer, ce qu'ils ſçauent auoir eſté dit & auancé, comme le premier & principal fondement de toute l'affaire ; & que neantmoins ils ne peuuent entendre ſans vne longue recherche, & vne tres-grande attention d'eſprit.

Mais demeurons d'accord de ce principe, & ſuposons que quelqu'vn ait l'idée claire & diſtincte d'vn eſtre ſouuerain, & ſouuerainement parfait ; que pretendez-vous inferer de là ? C'eſt à ſçauoir, que cét eſtre infiny exiſte, & cela ſi certainement, *que ie dois eſtre au moins auſſi aſſuré de l'exiſtence de Dieu, que ie l'ay eſté iuſques icy de la verité des demonſtrations Mathematiques : En ſorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de conceuoir vn Dieu (c'eſt à dire vn eſtre ſouuerainement parfait) auquel manque l'exiſtence (c'eſt à dire auquel manque quelque perfection) que de conceuoir vne montagne qui n'ait point de valée.* C'eſt icy le nœud de toute la queſtion, qui cede à preſent, il faut qu'il ſe confeſſe vaincu : pour moy qui ay à faire auec vn puiſſant aduerſaire, il faut que i'eſquiue vn peu, afin qu'ayant à eſtre vaincu, ie difere au moins pour quelque temps, ce que ie ne puis euiter.

Et premierement encore que nous n'agiſſions pas icy par autorité, mais ſeulement par raiſon, neant-

moins depeur qu'il ne ſemble que ie me veüille oppoſer ſans ſujet à ce grand eſprit, écoutez pluſtoſt ſaint Thomas qui ſe fait à ſoy-meſme cette objection; Auſſi-toſt qu'on a compris & entendu ce que ſignifie ce nom *Dieu*, on ſçait que Dieu eſt, car par ce nom on entend vne choſe telle, que rien de plus grand ne peut eſtre conceu. Or ce qui eſt dans l'entendement & en effet, eſt plus grand que ce qui eſt ſeulement dans l'entendement; C'eſt pourquoy, puis que ce nom *Dieu* eſtant entendu, Dieu eſt dans l'entendement, il s'enſuit auſſi qu'il eſt en effet: lequel argument ie rens ainſi en forme. Dieu eſt ce qui eſt tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu, mais ce qui eſt tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu enferme l'exiſtence; Doncques Dieu par ſon nom, ou par ſon concept enferme l'exiſtence; & partant il ne peut eſtre, ny eſtre conceu ſans exiſtence. Maintenant, dites-moy ie vous prie, n'eſt-ce pas là le meſme argument de Monſieur Des-Cartes. Saint Thomas definit Dieu ainſi; Ce qui eſt tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu: Monſieur Des-Cartes l'apelle vn eſtre ſouuerainement parfait, certes rien de plus grand que luy ne peut eſtre conceu. Saint Thomas pourſuit: Ce qui eſt tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu enferme l'exiſtence, autrement quelque choſe de plus grand que luy pouroit eſtre conceu, à ſçauoir ce qui eſt conceu enfermer auſſi l'exiſtence. Mais Monſieur Des-Cartes ne ſemble-t'il pas ſe ſeruir de la meſme mineure dans

ſon argument? Dieu eſt vn eſtre ſouuerainement parfait; or eſt-il que l'Eſtre ſouuerainement parfait enferme l'exiſtence, autrement il ne ſeroit pas ſouuerainement parfait. Saint Thomas infere, doncques, puis que ce nom *Dieu* eſtant compris & entendu, il eſt dans l'entendement, il s'enſuit auſſi qu'il eſt en effet: C'eſt à dire, de ce que dans le concept, où la notion eſſentielle d'vn eſtre tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu, l'exiſtence eſt compriſe & enfermée, il s'enſuit que cét eſtre exiſte. Monſieur Des-Cartes infere la meſme choſe: *Mais*, dit-il, *de cela ſeul que ie ne puis conceuoir Dieu ſans exiſtence, il s'enſuit que l'exiſtence eſt inſeparable de luy, & partant qu'il exiſte veritablement.* Que maintenant ſaint Thomas réponde à ſoy-meſme, & à Monſieur Des-Cartes. Poſé, dit-il, que chacun entende que par ce nom *Dieu* il eſt ſignifié ce qui a eſté dit, à ſçauoir, ce qui eſt tel que rien de plus grand ne peut eſtre conceu, il ne s'enſuit pas pour cela qu'on entende que la choſe qui eſt ſignifiée par ce nom ſoit dans la nature, mais ſeulement dans l'apprehenſion de l'entendement. Et on ne peut pas dire qu'elle ſoit en effet, ſi on ne demeure d'accord, qu'il y a en effet quelque choſe telle, que rien de plus grand ne peut eſtre conceu; Ce que ceux-là nient ouuertement, qui diſent qu'il n'y a point de Dieu. D'où ie répons auſſi en peu de paroles; encore que l'on demeure d'accord que l'eſtre ſouuerainement parfait par ſon propre nom emporte l'exiſtence, neantmoins il ne s'enſuit pas que cette meſme exiſtence ſoit dans la nature actuellement quelque choſe, mais ſeulement

qu'auec le concept, ou la notion de l'eſtre ſouuerainement parfait, celuy de l'exiſtence eſt inſeparablement conioint. D'où vous ne pouuez pas inferer que l'exiſtence de Dieu ſoit actuellement quelque choſe, ſi vous ne ſupoſez que cét eſtre ſouuerainement parfait exiſte actuellement; car pour lors il contiendra actuellement toutes les perfections, & celle auſſi d'vne exiſtence réelle.

Trouuez bon maintenant, Meſſieurs, qu'aprés tant de fatigues ie delaſſe vn peu mon eſprit. Ce compoſé *lion exiſtant*, enferme eſſentiellement ces deux parties, à ſçauoir, lion, & l'exiſtence; Car ſi vous oſtez l'vne ou l'autre, ce ne ſera plus le meſme compoſé. Maintenant Dieu n'a-t'il pas de toute eternité connu clairement & diſtinctement ce compoſé? Et l'idée de ce compoſé entant que tel, n'enferme-t'elle pas eſſentiellement l'vne & l'autre de ces parties? C'eſt à dire l'exiſtence n'eſt-elle pas de l'eſſence de ce compoſé *lion exiſtant?* Et neantmoins la diſtincte connoiſſance que Dieu a euë de toute eternité, ne fait pas neceſſairement que l'vne ou l'autre partie de ce compoſé ſoit, ſi on ne ſupoſe que tout ce compoſé eſt actuellement: car alors il enfermera & contiendra en ſoy toutes ſes perfections eſſentielles, & partant auſſi l'exiſtence actuelle. De meſme, encore que ie connoiſſe clairement & diſtinctement l'eſtre ſouuerain, & encore que l'eſtre ſouuerainement parfait dans ſon concept eſſentiel enferme l'exiſtence, neantmoins il ne s'enſuit pas que cette exiſtence ſoit actuellement quelque choſe, ſi vous ne ſupoſez que cét eſtre ſouuerain exiſte; car alors auec toutes ſes autres perfections,

il enfermera auſſi actuellement celle de l'exiſtence : & ainſi il faut prouuer d'ailleurs que cét eſtre ſouuerainement parfait exiſte.

I'en diray peu touchant l'exiſtence de l'ame, & ſa diſtinction réelle d'auec le corps ; Car ie confeſſe que ce grand eſprit m'a deſia tellement fatigué, qu'au delà ie ne puis quaſi plus rien. S'il y a vne diſtinction entre l'ame & le corps, il ſemble la prouuer de ce que ces deux choſes peuuent eſtre conceuës diſtinctement & ſeparément l'vne de l'autre. Et ſur cela ie mets ce ſçauant homme aux priſes auec Scot : qui dit qu'afin qu'vne choſe ſoit conceuë diſtinctement & ſeparément d'vne autre, il ſuffit qu'il y ait entr'elles vne diſtinction qu'il apelle *formelle*, & *objectiue*, laquelle il met entre *la diſtinction réelle*, & *celle de raiſon*, & c'eſt ainſi qu'il diſtingue la iuſtice de Dieu d'auec ſa miſericorde; car elles ont, dit-il, auant aucune operation de l'entendement, des raiſons formelles differentes, en ſorte que l'vne n'eſt pas l'autre; & neantmoins ce ſeroit vne mauuaiſe conſequence de dire, la iuſtice peut eſtre conceuë ſeparément d'auec la miſericorde, dõc elle peut auſſi exiſter ſeparémẽt. Mais ie ne voy pas que i'ay deſia paſſé les bornes d'vne lettre.

Voilà, Meſſieurs, les choſes que i'auois à dire touchant ce que vous m'auez propoſé, c'eſt à vous maintenant d'en eſtre les Iuges. Si vous prononcez en ma faueur, il ne ſera pas mal-aiſé d'obliger Mr Des-Cartes à ne me vouloir point de mal, ſi ie luy ay vn peu contredit ; que ſi vous eſtes pour luy, ie donne dés à preſent les mains, & me confeſſe vaincu, & ce d'autant plus volontiers, que ie craindrois de l'eſtre encore vne autrefois. Adieu.

REPON-

REPONSES DE L'AVTEVR aux premieres Objections, faites par vn ſçauant Theologien du Païs-bas.

MESSIEVRS,

Ie vous confeſſe que vous auez ſuſcité contre moy vn puiſſant aduerſaire, duquel l'eſprit & la doctrine euſſent peu me donner beaucoup de peine, ſi cét officieux & deuot Theologien n'euſt mieux aimé fauoriſer la cauſe de Dieu, & celle de ſon foible defenſeur, que de la combatre à force ouuerte. Mais quoy qu'il luy ait eſté tres-honneſte d'en vſer de la ſorte, ie ne pourois pas m'exempter de blâme, ſi ie tâchois de m'en preualoir : C'eſt pourquoy mon deſſein eſt plutoſt de découurir icy l'artifice dont il s'eſt ſeruy pour m'aſſiſter, que de luy répondre comme à vn aduerſaire.

Il a commencé par vne briéue deduction de la

principale raiſon dont ie me ſers pour prouuer l'exiſtence de Dieu, afin que les Lecteurs s'en reſſouuinſſent d'autant mieux. Puis ayant ſuccintement accordé les choſes qu'il a iugé eſtre ſuffiſamment demontrées, & ainſi les ayant apuyées de ſon autorité, il eſt venu au nœud de la difficulté, qui eſt de ſçauoir ce qu'il faut icy entendre par le nom *d'idée*, & quelle cauſe cette idée requiert. Or i'ay écrit en quelque part, *que l'idée eſt la choſe meſme conceuë, ou penſée, entant qu'elle eſt objectiuement dans l'entendement*, leſquelles paroles il feint d'entendre tout autrement que ie ne les ay dites, afin de me donner occaſion de les expliquer plus clairement. *Eſtre*, dit-il, *objectiuement dans l'entendement, c'eſt terminer à la façon d'vn objet l'acte de l'entendement, ce qui n'eſt qu'vne denomination exterieure, & qui n'adjoûte rien de réel à la choſe, &c.* Où il faut remarquer qu'il a égard à la choſe meſme, comme eſtant hors de l'entendement, au reſpect de laquelle c'eſt de vray vne denomination exterieure qu'elle ſoit objectiuement dans l'entendement ; Mais que ie parle de l'idée qui n'eſt iamais hors de l'entendement, & au reſpect de laquelle *eſtre objectiuement* ne ſignifie autre choſe, qu'eſtre dans l'entendement en la maniere que les objets ont coûtume d'y eſtre. Ainſi par exemple, ſi quelqu'vn demande, qu'eſt-ce qu'il arriue au Soleil de ce qu'il eſt objectiuement dans mon entendement, on répond fort bien qu'il ne luy arriue rien qu'vne denomination exterieure, à ſçauoir qu'il termine à la façon d'vn objet l'operation de mon entendement : Mais ſi on

demande de l'idée du Soleil ce que c'eſt, & qu'on réponde que c'eſt la choſe penſée, entant qu'elle eſt objectiuement dans l'entendement, perſonne n'entendra que c'eſt le Soleil meſme, entant que cette exterieure denomination eſt en luy. Et là *eſtre objectiuement dans l'entendement*, ne ſignifiera pas terminer ſon operation à la façon d'vn objet, mais bien eſtre dans l'entendement en la maniere que ſes objets ont coûtume d'y eſtre : En telle ſorte que l'idée du Soleil eſt le Soleil meſme exiſtant dans l'entendement, non pas à la verité formellement, comme il eſt au Ciel, mais objectiuement, c'eſt à dire en la maniere que les objets ont coûtume d'exiſter dans l'entendement : laquelle façon d'eſtre eſt de vray bien plus imparfaite que celle par laquelle les choſes exiſtent hors de l'entendement ; mais pourtant ce n'eſt pas vn pur rien, comme i'ay deſia dit cy-deuant. Et lors que ce ſçauant Theologien dit qu'il y a de l'equiuoque en ces paroles *vn pur rien*, il ſemble auoir voulu m'auertir de celle que ie viens tout maintenant de remarquer, de peur que ie n'y priſſe pas garde. Car il dit premierement, qu'vne choſe ainſi exiſtante dans l'entendement par ſon idée, n'eſt pas vn eſtre réel, ou actuel, c'eſt à dire, que ce n'eſt pas quelque choſe qui ſoit hors de l'entendement, ce qui eſt vray ; En aprés il dit auſſi, que ce n'eſt pas quelque choſe de feint par l'eſprit, ou vn eſtre de raiſon, mais quelque choſe de réel, qui eſt conceu diſtinctement : par leſquelles paroles il admet entierement tout ce que i'ay auancé : mais neantmoins

il adjoûte, parce que cette choſe eſt ſeulement conceuë, & qu'actuellement elle n'eſt pas (c'eſt à dire, parce qu'elle eſt ſeulement vne idée, & non pas quelque choſe hors de l'entendement) elle peut à la verité eſtre conceuë, mais elle ne peut aucunement eſtre cauſée, c'eſt à dire, qu'elle n'a pas beſoin de cauſe pour exiſter hors de l'entendement; ce que ie confeſſe; mais certes elle a beſoin de cauſe pour eſtre conceuë, & de celle-là ſeule il eſt icy queſtion. Ainſi ſi quelqu'vn a dans l'eſprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut auec raiſon demander quelle eſt la cauſe de cette idée; & celuy-là ne ſatisferoit pas, qui diroit que cette idée hors de l'entendement n'eſt rien, & partant qu'elle ne peut eſtre cauſée, mais ſeulement conceuë; Car on ne demande icy rien autre choſe, ſinon quelle eſt la cauſe pourquoy elle eſt conceuë; Celuy-là ne ſatisfera pas auſſi, qui dira que l'entendement meſme en eſt la cauſe, entant que c'eſt vne de ſes operations, car on ne doute point de cela, mais ſeulement on demande quelle eſt la cauſe de l'artifice objectif qui eſt en elle. Car que cette idée contienne vn tel artifice objectif plutoſt qu'vn autre; elle doit ſans doute auoir cela de quelque cauſe; & l'artifice objectif eſt la meſme choſe au reſpect de cette idée, qu'au reſpect de l'idée de Dieu, la realité objectiue. Et de vray on peut aſſigner diuerſes cauſes de cét artifice, car ou c'eſt vne réelle & ſemblable machine qu'on aura veuë auparauant, à la reſſemblance de laquelle cette idée a eſté formée; ou vne grande connoiſſance de la me-

chanique qui eſt dans l'entendement ; ou peut-eſtre vne grande ſubtilité d'eſprit, par le moyen de laquelle il a peu l'inuenter ſans aucune autre connoiſſance precedente. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'eſt qu'objectiuement dans cette idée, doit eſtre formellement ou eminemment dans ſa cauſe, quelle que cette cauſe puiſſe eſtre. Le meſme auſſi faut-il penſer de la realité objectiue qui eſt dans l'idée de Dieu. Mais en qui eſt-ce que toute cette realité, ou perfection, ſe pourra rencontrer telle, ſinon en Dieu réellement exiſtant ? Et cét eſprit excellent a fort bien veu toutes ces choſes, c'eſt pourquoy il confeſſe qu'on peut demander, pourquoy cette idée contient cette realité objectiue plutoſt qu'vne autre ; à laquelle demande il a répondu premierement, *Que de toutes les idées, il en eſt de meſme que ce que i'ay eſcrit de l'idée du triangle, ſçauoir eſt, que bien que peut-eſtre il n'y ait point de triangle en aucun lieu du monde, il ne laiſſe pas d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou eſſence determinée du triangle, laquelle eſt immuable & eternelle : & laquelle il dit n'auoir pas beſoin de cauſe.* Ce que neantmoins il a bien iugé ne pouuoir pas ſatisfaire ; car encore que la nature du triangle ſoit immuable & eternelle, il n'eſt pas pour cela moins permis de demander pourquoy ſon idée eſt en nous ? C'eſt pourquoy il a adjoûté, *Si neantmoins vous me preſſez de vous dire vne raiſon, ie vous diray que c'eſt l'imperfection de noſtre eſprit, &c.* par laquelle réponſe il ſemble n'auoir voulu ſignifier autre choſe, ſinon que ceux qui ſe voudront icy

éloigner de mon ſentiment, ne pourront rien répondre de vray-ſemblable. Car en effet, il n'eſt pas plus probable de dire que la cauſe pourquoy l'idée de Dieu eſt en nous, ſoit l'imperfection de noſtre eſprit, que ſi on diſoit, que l'ignorance des mechaniques fuſt la cauſe pourquoy nous imaginons plutoſt vne machine fort pleine d'artifice qu'vne autre moins parfaite; Car tout au contraire, ſi quelqu'vn a l'idée d'vne machine, dans laquelle ſoit contenu tout l'artifice que l'on ſçauroit imaginer, l'on infere fort bien de là, que cette idée procede d'vne cauſe dans laquelle il y auoit réellement & en effet tout l'artifice imaginable, encore qu'il ne ſoit qu'objectiuement, & non point en effet dans cette idée: Et par la meſme raiſon puis que nous auons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle toute la perfection eſt contenuë que l'on puiſſe iamais conceuoir, on peut de là conclure tres-euidemment, que cette idée dépend & procede de quelque cauſe, qui contient en ſoy veritablement toute cette perfection, à ſçauoir de Dieu réellement exiſtant. Et certes la difficulté ne paroiſtroit pas plus grande en l'vn qu'en l'autre, ſi, comme tous les hommes ne ſont pas ſçauans en la mechanique, & pour cela ne peuuent pas auoir des idées de machines fort artificielles, ainſi tous n'auoient pas la meſme faculté de conceuoir l'idée de Dieu; mais parce qu'elle eſt emprainte d'vne meſme façon dans l'eſprit de tout le monde, & que nous ne voyons pas qu'elle nous vienne iamais d'ailleurs que de nous meſmes, nous ſupoſons

qu'elle apartient à la nature de noſtre eſprit. Et certes non mal à propos, mais nous oublions vn autre choſe que l'on doit principalement conſiderer, & d'où dépend toute la force, & toute la lumiere, ou l'intelligence de cét argument, qui eſt, que cette faculté d'auoir en ſoy l'idée de Dieu, ne pourroit pas eſtre en nous, ſi noſtre eſprit eſtoit ſeulement vne choſe finie, comme il eſt en effet, & qu'il n'euſt point pour cauſe de ſon eſtre, vne cauſe qui fuſt Dieu. C'eſt pourquoy outre cela i'ay demandé, ſçauoir ſi ie pourrois eſtre, en cas que Dieu ne fuſt point, non tant pour aporter vne raiſon differente de la precedente, que pour expliquer la meſme plus exactement.

Mais icy la courtoiſie de cét aduerſaire me iette dans vn paſſage aſſez difficile, & capable d'attirer ſur moy l'enuie & la ialouſie de pluſieurs ; Car il compare mon argument auec vn autre tiré de Saint Thomas & d'Ariſtote, comme s'il vouloit par ce moyen m'obliger à dire la raiſon, pourquoy eſtant entré auec eux dans vn meſme chemin, ie ne l'ay pas neantmoins ſuiuy en toutes choſes ; mais ie le prie de me permettre de ne point parler des autres, & de rendre ſeulement raiſon des choſes que i'ay écrites: Premierement donc, ie n'ay point tiré mon argument de ce que ie voyois, que dans les choſes ſenſibles, il y auoit vn ordre, ou vne certaine ſucceſſion de cauſes efficientes, partie à cauſe que i'ay penſé, que l'exiſtence de Dieu eſtoit beaucoup plus éuidente que celle d'aucune choſe ſenſible; & partie auſſi pour ce

que ie ne voyois pas que cette ſucceſſion de cauſes me peuſt conduire ailleurs, qu'à me faire connoiſtre l'imperfection de mon eſprit, en ce que ie ne puis comprendre comment vne infinité de telles cauſes ont tellement ſuccedé les vnes aux autres de toute eternité, qu'il n'y en ait point eu de premiere: Car certainement de ce que ie ne puis comprendre cela, il ne s'enſuit pas qu'il y en doiue auoir vne premiere: comme auſſi de ce que ie ne puis comprendre vne infinité de diuiſions en vne quantité finie, il ne s'enſuit pas que l'on puiſſe venir à vne derniere, aprés laquelle cette quantité ne puiſſe plus eſtre diuiſée; mais bien il ſuit ſeulement que mon entendement qui eſt finy, ne peut comprendre l'infiny. C'eſt pourquoy i'ay mieux aymé apuier mon raiſonnement ſur l'exiſtence de moy-meſme, laquelle ne dépend d'aucune ſuite de cauſes, & qui m'eſt ſi connuë que rien ne le peut eſtre dauantage: Et m'interrogeant ſur cela moy-meſme, ie n'ay pas tant cherché par quelle cauſe i'ay autrefois eſté produit, que i'ay cherché quelle eſt la cauſe qui à preſent me conſerue, afin de me deliurer par ce moyen de toute ſuite, & ſucceſſion de cauſes. Outre cela ie n'ay pas cherché quelle eſt la cauſe de mon eſtre, entant que ie ſuis compoſé de corps & d'ame, mais ſeulement & preciſément entant que ſuis vne choſe qui penſe, ce que ie croy ne ſeruir pas peu à ce ſujet; Car ainſi i'ay pû beaucoup mieux me deliurer des preiugez, conſiderer ce que dicte la lumiere naturelle, m'interroger moy-

moy-meſme, & tenir pour certain que rien ne peut eſtre en moy, dont ie n'aye quelque connoiſſance; ce qui en effect eſt autre choſe, que ſi de ce que ie voy que ie ſuis né de mon pere, ie conſiderois que mon pere vient auſſi de mon ayeul; Et ſi, parce qu'en cherchant ainſi les peres de mes peres ie ne pourois pas continuer ce progrez à l'infiny, pour mettre fin à cette recherche, ie concluois qu'il y a vne premiere cauſe. De plus ie n'ay pas ſeulement cherché qu'elle eſt la cauſe de mon eſtre, entant que ie ſuis vne choſe qui penſe, mais principalement entant qu'entre pluſieurs autres penſées, ie reconnois que i'ay en moy l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait; Car de cela ſeul dépend toute la force de ma demonſtration. Premierement parce que cette idée me fait connoiſtre ce que c'eſt que Dieu, au moins autant que ie ſuis capable de le connoiſtre; ET ſelon les loix de la vraye Logique, on ne doit iamais demander d'aucune choſe, *Si elle eſt*, qu'on ne ſçache premierement, *Ce qu'elle eſt.* En ſecond lieu, parce que c'eſt cette meſme idée qui me donne occaſion d'examiner ſi ie ſuis par moy, ou par autruy; & de reconnoiſtre mes défauts. Et en dernier lieu, c'eſt elle qui m'aprend que non ſeulement il y a vne cauſe de mon eſtre; mais de plus auſſi, que cette cauſe contient toutes ſortes de perfections; Et partant qu'elle eſt Dieu. Enfin ie n'ay point dit qu'il eſt impoſſible qu'vne choſe ſoit la cauſe efficiente de ſoy-meſme; Car encore que cela ſoit manifeſtement veritable, lors qu'on reſtraint la ſignification d'effi-

cient à ces cauſes qui ſont differentes de leurs effets, ou qui les precedent en temps, il ſemble toutesfois que dans cette queſtion elle ne doit pas eſtre ainſi reſtrainte; tant parce que ce ſeroit vne queſtion friuole; Car qui ne ſçait qu'vne meſme choſe ne peut pas eſtre differente de ſoy-meſme, ny ſe preceder en temps? Comme auſſi parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce ſoit le propre de la cauſe efficiente de preceder en temps ſon effet; Car au contraire à proprement parler, elle n'a point le nom ny la nature de cauſe efficiente, ſinon lors qu'elle produit ſon effet, & partant elle n'eſt point deuant luy. Mais certes la lumiere naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune choſe de laquelle il ne ſoit loiſible de demander, pourquoy elle exiſte, ou dont on ne puiſſe rechercher la cauſe efficiente; ou bien ſi elle n'en a point, demander pourquoy elle n'en a pas beſoin; De ſorte que ſi ie penſois qu'aucune choſe ne peuſt en quelque façon eſtre à l'eſgard de ſoy-meſme, ce que la cauſe efficiente eſt à l'eſgard de ſon effect, tant s'en faut que delà ie vouluſſe conclure qu'il y a vne premiere cauſe, qu'au contraire de celle-là meſme qu'on appelleroit premiere, ie rechercherois derechef la cauſe, & ainſi ie ne viendrois iamais à vne premiere. Mais certes i'auoüe franchement qu'il peut y auoir quelque choſe dans laquelle il y ait vne puiſſance ſi grande & ſi inepuiſable, qu'elle n'ait iamais eu beſoin d'aucun ſecours pour exiſter, & qui n'en ait pas encore beſoin maintenant pour eſtre conſeruée; & ainſi qui ſoit en quel-

que façon la cauſe de ſoy-meſme ; & ie conçoy que Dieu eſt tel : Car tout de meſme que bien que i'euſſe eſté de toute eternité, & que par conſequent il n'y euſt rien eu auant moy, neantmoins parce que ie voy que les parties du temps peuuent eſtre ſeparées les vnes d'auec les autres, & qu'ainſi de ce que ie ſuis maintenant il ne s'enſuit pas que ie doiue eſtre encore aprés, ſi, pour ainſi parler, ie ne ſuis creé de nouueau à chaque moment par quelque cauſe, ie ne ferois point difficulté d'apeller, *Efficiente*, la cauſe qui me crée continuellement en cette façon, c'eſt à dire qui me conſerue. Ainſi encore que Dieu ait touſiours eſté, neantmoins parce que c'eſt luy-meſme qui en effect ſe conſerue, il ſemble qu'aſſez proprement il peut eſtre dit, & apelé *la cauſe de ſoy-meſme.* (Toutesfois il faut remarquer que ie n'entens pas icy parler d'vne conſeruation qui ſe faſſe par aucune influence réelle, & poſitiue de la cauſe efficiente, mais que i'entens ſeulement que l'eſſence de Dieu eſt telle, qu'il eſt impoſſible qu'il ne ſoit, ou n'exiſte pas touſiours.)

Cela eſtant poſé il me ſera facile de répondre à la diſtinction du mot, *Par ſoy*, que ce tres-docte Theologien m'auertit deuoir eſtre expliquée ; Car encore bien que ceux, qui ne s'attachant qu'à la propre & étroite ſignification d'efficient, penſent qu'il eſt impoſſible qu'vne choſe ſoit la cauſe efficiente de ſoy-meſme, & ne remarquent icy aucun autre genre de cauſe, qui ait raport & analogie auec la cauſe efficiente, encore, diſ-je, que ceux-là n'ayent pas de couſtume

d'entendre autre choſe, lors qu'ils diſent que quelque choſe eſt *par ſoy*, ſinon qu'elle n'a point de cauſe; Si toutesfois ils veulent pluſtôſt s'arreſter à la choſe qu'aux paroles, ils reconnoiſtront facilement que la ſignification negatiue du mot *Par ſoy* ne procede que de la ſeule imperfection de l'eſprit humain, & qu'elle n'a aucun fondement dans les choſes : mais qu'il y en a vne autre poſitiue tirée de la verité des choſes, & ſur laquelle ſeule mon argument eſt appuyé : Car ſi, par exemple, quelqu'vn penſe qu'vn corps ſoit par ſoy, il peut n'entendre par là autre choſe, ſinon que ce corps n'a point de cauſe : Et ainſi il n'aſſure point ce qu'il penſe par aucune raiſon poſitiue, mais ſeulement d'vne façon negatiue, parce qu'il ne connoiſt aucune cauſe de ce corps: mais cela témoigne quelque imperfection en ſon iugement ; Comme il reconnoiſtra facilement aprés, s'il conſidere que les parties du temps ne dépendent point les vnes des autres, & que partant de ce qu'il a ſupoſé que ce corps iuſqu'à cette heure a eſté par ſoy, c'eſt à dire ſans cauſe, il ne s'enſuit pas pour cela qu'il doiue eſtre encore à l'auenir ; ſi ce n'eſt qu'il y ait en luy quelque puiſſance réelle & poſitiue, laquelle, pour ainſi dire, le reproduiſe continuellement; Car alors voyant que dans l'idée du corps, il ne ſe rencontre aucune puiſſance de cette ſorte, il luy ſera ayſé d'inferer de là que ce corps n'eſt pas par ſoy; Et ainſi il prendra ce mot, *Par ſoy* poſitiuement. De meſme lors que nous diſons que Dieu eſt par ſoy, nous

pouuons auſſi à la verité entendre cela negatiuement, & n'auoir point d'autre penſée ſinon qu'il n'y a aucune cauſe de ſon exiſtence ; Mais ſi nous auons auparauant recherché la cauſe pourquoy il eſt, ou pourquoy il ne ceſſe point d'eſtre, & que conſiderans l'immenſe & incomprehenſible puiſſance qui eſt contenuë dans ſon idée, nous l'ayons reconnuë ſi pleine & ſi abondante, qu'en effect elle ſoit la cauſe pourquoy il eſt, & ne ceſſe point d'eſtre, & qu'il n'y en puiſſe auoir d'autre que celle-là, nous diſons que Dieu eſt *par ſoy*, non plus negatiuement, mais au contraire tres-poſitiuement. Car encore qu'il ne ſoit pas beſoin de dire qu'il eſt la cauſe efficiente de ſoy-meſme, de peur que peut eſtre on n'entre en diſpute du mot, neantmoins parce que nous voyons que ce qui fait qu'il eſt par ſoy, ou qu'il n'a point de cauſe differente de ſoy-meſme, ne procede pas du neant, mais de la réelle, & veritable immenſité de ſa puiſſance ; Il nous eſt tout à fait loiſible de penſer qu'il fait en quelque façon la meſme choſe à l'eſgard de ſoy-meſme, que la cauſe efficiente à l'eſgard de ſon effect, & partant qu'il eſt par ſoy poſitiuement. Il eſt auſſi loiſible à vn chacun de s'interroger ſoy-meſme, ſçauoir ſi en ce meſme ſens il eſt par ſoy ; ET lors qu'il ne trouue en ſoy aucune puiſſance capable de le conſeruer ſeulement vn moment, il conclut auec raiſon qu'il eſt par vn autre, & meſme par vn autre qui eſt par ſoy ; Pource qu'eſtant icy queſtion du temps preſent, & non point du paſſé, ou du futur, le progrez ne

peut pas eſtre continué à l'infiny ; Voire meſme i'adjouſteray icy de plus (ce que neantmoins ie n'ay point écrit ailleurs) qu'on ne peut pas ſeulement aller iuſqu'à vne ſeconde cauſe ; pource que celle qui a tant de puiſſance que de conſeruer vne choſe qui eſt hors de ſoy, ſe conſerue à plus forte raiſon ſoy-meſme par ſa propre puiſſance, & ainſi elle eſt *par ſoy.*

Maintenant lors qu'on dit que toute limitation eſt par vne cauſe, ie penſe à la verité qu'on entend vne choſe vraye, mais qu'on ne l'exprime pas en termes aſſez propres, & qu'on n'oſte pas la difficulté ; Car à proprement parler, la limitation eſt ſeulement vne negation d'vne plus grande perfection, laquelle negation n'eſt point par vne cauſe, mais bien la choſe limitée. Et encore qu'il ſoit vray que toute choſe eſt limitée par vne cauſe, cela neantmoins n'eſt pas de ſoy manifeſte, mais il le faut prouuer d'ailleurs. Car, comme répond fort bien ce ſubtil Theologien, vne choſe peut-eſtre limitée en deux façons, ou parce que celuy qui l'a produite ne luy a pas donné plus de perfections, ou parce que ſa nature eſt telle, qu'elle n'en peut receuoir qu'vn certain nombre, comme il eſt de la nature du triangle de n'auoir pas plus de trois coſtez : Mais il me ſemble que c'eſt vne choſe de ſoy éuidente, & qui n'a pas beſoin de preuue, que tout ce qui exiſte, eſt ou par vne cauſe, ou par ſoy comme par vne cauſe ; car puis que nous conceuons & entendons fort bien, non ſeulement l'exiſtence, mais auſſi

la negation de l'exiſtence, il n'y a rien que nous puiſſions feindre eſtre tellement par ſoy, qu'il ne faille donner aucune raiſon, pourquoy plutoſt il exiſte, qu'il n'exiſte point ; Et ainſi nous deuons touſiours interpreter ce mot, *eſtre par ſoy* poſitiuement, & comme ſi c'eſtoit eſtre par vne cauſe, à ſçauoir par vne ſurabondance de ſa propre puiſſance, laquelle ne peut eſtre qu'en Dieu ſeul, ainſi qu'on peut ayſément démontrer.

Ce qui m'eſt en ſuite accordé par ce ſçauant Docteur, bien qu'en effect il ne reçoiue aucun doute, eſt neantmoins ordinairement ſi peu conſideré, & eſt d'vne telle importance pour tirer toute la Philoſophie hors des tenebres où elle ſemble eſtre enſeuelie, que lors qu'il le confirme par ſon authorité, il m'ayde beaucoup en mon deſſein.

Et il demande icy auec beaucoup de raiſon, ſi ie connois clairement & diſtinctement l'infiny ; Car bien que i'aye taché de preuenir cette objection, neantmoins elle ſe preſente ſi facilement à vn chacun, qu'il eſt neceſſaire que i'y réponde vn peu amplement. C'eſt pourquoy ie diray icy premierement que l'infiny, entant qu'infiny, n'eſt point à la verité compris, mais que neantmoins il eſt entendu ; car entendre clairement & diſtinctement qu'vne choſe ſoit telle, qu'on ne puiſſe y rencontrer de limites, c'eſt clairement entendre qu'elle eſt infinie. Et ie mets icy de la diſtinction entre *l'indefiny*, & *l'infiny* ; Et il n'y a rien que ie nomme proprement infiny, ſinon ce en

quoy de toutes parts ie ne rencontre point de limites, auquel ſens Dieu ſeul eſt infiny ; mais les choſes eſquelles ſous quelque conſideration ſeulement ie ne voy point de fin, comme l'étenduë des eſpaces imaginaires, la multitude des nombres, la diuiſibilité des parties de la quantité, & autres choſes ſemblables, ie les appelle *indefinies*, & non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne ſont pas ſans fin, ny ſans limites. Dauantage ie mets diſtinction entre la raiſon formelle de l'infiny, ou l'infinité ; & la choſe qui eſt infinie. Car quant à l'infinité, encore que nous la conceuions eſtre tres poſitiue, nous ne l'entendons neantmoins que d'vne façon negatiue, ſçauoir eſt, de ce que nous ne remarquons en la choſe aucune limitation; Et quant à la choſe qui eſt infinie, nous la conceuons à la verité poſitiuement, mais non pas ſelon toute ſon étenduë, C'eſt à dire que nous ne comprenons pas tout ce qui eſt intelligible en elle. Mais tout ainſi que lors que nous iettons les yeux ſur la mer, on ne laiſſe pas de dire que nous la voyons, quoy que noſtre veuë n'en atteigne pas toutes les parties, & n'en meſure pas la vaſte étenduë: Et de vray lors que nous ne la regardons que de loin, comme ſi nous la voulions embraſſer toute auec les yeux, nous ne la voyons que confuſément ; Comme auſſi n'imaginons nous que confuſément vn Chiliogone, lors que nous tâchons d'imaginer tous ſes coſtez enſemble ; mais lors que noſtre veuë s'arreſte ſur vne partie de la mer ſeulement, cette viſion alors peut-eſtre fort claire & fort diſtincte, comme auſſi l'imagination

d'vn

d'vn Chiliogone, lors qu'elle s'étend ſeulement ſur vn où deux de ſes coſtez. De meſme i'auoüe auec tous les Theologiens, que Dieu ne peut eſtre compris par l'eſprit humain; & meſme qu'il ne peut-eſtre diſtinctement connu par ceux qui tâchent de l'embraſſer tout entier, & tout à la fois par la penſée, & qui le regardent comme de loin; auquel ſens Saint Thomas a dit au lieu cy-deuant cité, que la connoiſſance de Dieu eſt en nous ſous vne eſpece de confuſion ſeulement, & comme ſous vne image obſcure; Mais ceux qui conſiderent attentiuement chacune de ſes perfections, & qui appliquent toutes les forces de leur eſprit à les contempler, non point à deſſein de les comprendre, mais pluſtoſt de les admirer, & reconnoiſtre combien elles ſont au delà de toute comprehenſion, ceux-là, diſ-je, trouuent en luy incomparablement plus de choſes qui peuuent eſtre clairement & diſtinctement connuës, & auec plus de facilité qu'il ne s'en trouue en aucune des choſes creées. Ce que Saint Thomas a fort bien reconnu luy-meſme en ce lieu-là, comme il eſt aiſé de voir de ce qu'en l'article ſuiuant il aſſure que l'exiſtence de DIEV peut eſtre demonſtrée. Pour moy toutes les fois que i'ay dit que Dieu pouuoit eſtre connu clairement & diſtinctement, ie n'ay iamais entendu parler que de cette connoiſſance finie, & accommodée à la petite capacité de nos eſprits; auſſi n'a-t'il pas eſté neceſſaire de l'entendre autrement pour la verité des choſes que i'ay auancées, comme

on verra facilement, ſi on prend garde que ie n'ay dit cela qu'en deux endroits, en l'vn deſquels il eſtoit queſtion de ſçauoir ſi quelque choſe de réel eſtoit contenu dans l'idée que nous formons de Dieu, ou bien s'il n'y auoit qu'vne negation de choſe, (ainſi qu'on peut douter ſi dans l'idée du froid, il n'y a rien qu'vne negation de chaleur) ce qui peut aiſement eſtre connu encore qu'on ne comprenne pas l'infiny. Et en l'autre i'ay maintenu que l'exiſtence n'apartenoit pas moins à la nature de l'eſtre ſouuerainement parfait, que trois coſtez apartiennent à la nature du triangle: Ce qui ſe peut auſſi aſſez entendre ſans qu'on ait vne connoiſſance de Dieu ſi étenduë, qu'elle comprenne tout ce qui eſt en luy.

Il compare icy derechef vn de mes argumens auec vn autre de Saint Thomas, afin de m'obliger en quelque façon de monſtrer lequel des deux a le plus de force. Et il me ſemble que ie le puis faire ſans beaucoup d'enuie, parce que Saint Thomas ne s'eſt pas ſeruy de cét argument comme ſien, & il ne conclut pas la meſme choſe que celuy dont ie me ſers; & enfin ie ne m'éloigne icy en aucune façon de l'opinion de cét Angelique Docteur. Car on luy demande, ſçauoir, ſi la connoiſſance de l'exiſtence de Dieu eſt ſi naturelle à l'eſprit humain, qu'il ne ſoit point beſoin de la prouuer, c'eſt à dire ſi elle eſt claire & manifeſte à vn chacun; Ce qu'il nie, & moy auec luy. Or l'argument qu'il s'objecte à ſoy-meſme, ſe peut ainſi propoſer. Lors qu'on comprend

& entend ce que ſignifie ce nom *Dieu*, on entend vne choſe telle que rien de plus grand ne peut eſtre conceu ; Mais c'eſt vne choſe plus grande d'eſtre en effect, & dans l'entendement, que d'eſtre ſeulement dans l'entendement ; Doncques, lors qu'on comprend & entend ce que ſignifie ce nom *Dieu*, on entend que Dieu eſt en effect & dans l'entendement : Où il y a vne faute manifeſte en la forme ; car on deuroit ſeulement conclure : Doncques, lors qu'on comprend & entend ce que ſignifie ce nom *Dieu*, on entend qu'il ſignifie vne choſe qui eſt en effect, & dans l'entendement : Or ce qui eſt ſignifié par vn mot, ne paroiſt pas pour cela eſtre vray. Mais mon argument a eſté tel. Ce que nous conceuons clairement & diſtinctement apartenir à la nature, ou à l'eſſence, ou à la forme immuable & vraye de quelque choſe, cela peut eſtre dit ou affirmé auec verité de cette choſe ; mais aprés que nous auons aſſez ſoigneuſement recherché ce que c'eſt que Dieu, nous conceuons clairement & diſtinctement qu'il apartient à ſa vraye & immuable nature qu'il exiſte ; Doncques alors nous pouuons affirmer auec verité qu'il exiſte Ou du moins la concluſion eſt legitime : Mais la maieure ne ſe peut auſſi nier, parce qu'on eſt deſia tombé d'accord cy-deuant, que tout ce que nous entendons ou conceuons clairement & diſtinctement eſt vray : Il ne reſte plus que la minerue, où ie confeſſe que la difficulté n'eſt pas petite. Premierement parce que nous ſommes tellement ac-

couſtumez dans toutes les autres choſes de diſtinguer l'exiſtence de l'eſſence, que nous ne prenons pas aſſez garde, comment elle apartient à l'eſſence de Dieu, pluſtoſt qu'à celle des autres choſes : Et auſſi pource que ne diſtinguant pas les choſes qui appartiennent à la vraye & immuable eſſence de quelque choſe, de celles qui ne luy ſont attribuées que par la fiction de noſtre entendement : encore que nous aperceuions aſſez clairement que l'exiſtence apartient à l'eſſence de Dieu, nous ne concluons pas toutesfois de là que Dieu exiſte, pource que nous ne ſçauons pas ſi ſon eſſence eſt immuable & vraye, ou ſi elle a ſeulement eſté inuentée. Mais pour oſter la premiere partie de cette difficulté ; il faut faire diſtinction entre l'exiſtence poſſible, & la neceſſaire ; Et remarquer que l'exiſtence poſſible eſt contenuë dans le concept, ou l'idée de toutes les choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement, mais que l'exiſtence neceſſaire n'eſt contenuë que dans la ſeule idée de Dieu : Car ie ne doute point que ceux qui conſidereront auec attention cette difference qui eſt entre l'idée de Dieu & toutes les autres idées, n'aperçoiuent fort bien, qu'encore que nous ne conceuions iamais les autres choſes, ſinon comme exiſtantes, il ne s'enſuit pas neantmoins de là qu'elles exiſtent ; mais ſeulement qu'elles peuuent exiſter ; parce que nous ne conceuons pas qu'il ſoit neceſſaire que l'exiſtence actuelle ſoit conjointe auec leurs autres proprietez : mais que de ce que nous

conceuons clairement que l'exiſtence actuelle eſt neceſſairement & touſiours conjointe auec les autres attributs de Dieu, il ſuit delà que Dieu neceſſairement exiſte. Puis pour oſter l'autre partie de la difficulté, il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vrayes & immuables natures, mais ſeulement de feintes & compoſées par l'entendement, peuuent eſtre diuiſées par le meſme entendement, non ſeulement par vne abſtraction ou reſtriction de ſa penſée, mais par vne claire & diſtincte operation, en ſorte que les choſes que l'entendement ne peut pas ainſi diuiſer, n'ont point ſans doute eſté faites ou compoſées par luy. Par exemple, lors que ie me repreſente vn cheual aiſlé, ou vn lion actuellement exiſtant, ou vn triangle inſcrit dans vn quarré, ie conçoy facilement que ie puis auſſi tout au contraire me repreſenter vn cheual qui n'ait point d'aiſles, vn lion qui ne ſoit point exiſtant, vn triangle ſans quarré: Et partant que ces choſes n'ont point de vrayes & immuables natures. Mais ſi ie me repreſente vn triangle, ou vn quarré (ie ne parle point icy du lion ny du cheual, pource que leurs natures ne nous ſont pas encore entierement connuës) alors certes toutes les choſes que ie reconnoiſtray eſtre contenuës dans l'idée du triangle, Comme que ſes trois angles ſont égaux à deux droits, &c. Ie l'aſſeureray auec verité d'vn triangle; & d'vn quarré, tout ce que ie trouueray eſtre contenu dans l'idée du quarré; Car encore que ie puiſſe conce-

uoir vn triangle, en reſtraignant tellement ma penſée, que ie ne conçoiue en aucune façon que ſes trois angles ſont égaux à deux droits, ie ne puis pas neantmoins nier cela de luy par vne claire & diſtincte operation, c'eſt à dire entendant nettement ce que ie dis. De plus ſi ie conſidere vn triangle inſcrit dans vn quarré, non afin d'attribuer au quarré ce qui apartient ſeulement au triangle, ou d'attribuer au triangle ce qui apartient au quarré, mais pour examiner ſeulement les choſes qui naiſſent de la conjonction de l'vn & de l'autre, la nature de cette figure compoſée du triangle & du quarré ne ſera pas moins vraye & immuable, que celle du ſeul quarré, ou du ſeul triangle ; De façon que ie pouray aſſurer auec verité que le quarré n'eſt pas moindre que le double du triangle qui luy eſt inſcrit, & autres choſes ſemblables qui appartiennent à la nature de cette figure compoſée. Mais ſi ie conſidere que dans l'idée d'vn corps tres-parfait l'exiſtence eſt contenuë, & cela pource que c'eſt vne plus grande perfection d'eſtre en effect, & dans l'entendement, que d'eſtre ſeulement dans l'entendement, ie ne puis pas de là conclure que ce corps tres-parfait exiſte, mais ſeulement qu'il peut exiſter ; car ie reconnois aſſez que cette idée a eſté faite par mon entendement lequel a ioint enſemble toutes les perfections corporelles ; & auſſi que l'exiſtence ne reſulte point des autres perfections qui ſont compriſes en la nature du corps : pource que l'on peut également affirmer

ou nier qu'elles exiſtent. Et de plus à cauſe qu'en examinant l'idée du corps, ie ne voy en luy aucune force par laquelle il ſe produiſe, ou ſe conſerue luy-meſme, Ie conclus fort bien que l'exiſtence neceſſaire, de laquelle ſeule il eſt icy queſtion, conuient auſſi peu à la nature du corps, tant parfait qu'il puiſſe eſtre, qu'il apartient à la nature d'vne montagne de n'auoir point de valée, ou à la nature du triangle d'auoir ſes trois angles plus grands que deux droits. Mais maintenant ſi nous demandons non d'vn corps, mais d'vne choſe, telle qu'elle puiſſe eſtre, qui ait toutes les perfections qui peuuent eſtre enſemble, ſçauoir ſi l'exiſtence doit eſtre comtée parmy elles. Il eſt vray que d'abord nous en pourons douter, parce que noſtre eſprit qui eſt finy, n'ayant pas couſtume de les conſiderer que ſeparées, n'aperceura peut-eſtre pas du premier coup, combien neceſſairement elles ſont iointes entr'elles. Mais ſi nous examinons ſoigneuſement, ſçauoir, Si l'exiſtence conuient à l'eſtre ſouuerainement puiſſant, & quelle ſorte d'exiſtence, nous pourrons clairement & diſtinctement connoiſtre, premierement qu'au moins l'exiſtence poſſible luy conuient, comme à toutes les autres choſes dont nous auons en nous quelque idée diſtincte, meſme à celles qui ſont compoſées par les fictions de noſtre eſprit. En aprés parce que nous ne pouuons penſer que ſon exiſtence eſt poſſible, qu'en meſme temps prenans garde à ſa puiſſance infinie, nous ne connoiſſions qu'il peut exiſter

par ſa propre force, nous conclurons de là que réellement il exiſte, & qu'il a eſté de toute eternité ; car il eſt tres-manifeſte par la lumiere naturelle, que ce qui peut exiſter par ſa propre force, exiſte touſiours ; Et ainſi nous connoiſtrons que l'exiſtence neceſſaire eſt contenuë dans l'idée d'vn eſtre ſouuerainement puiſſant, non par aucune fiction de l'entendement, mais pource qu'il apartient à la vraye & immuable nature d'vn tel eſtre, d'exiſter : Et nous connoiſtrons auſſi facilement qu'il eſt impoſſible que cét eſtre ſouuerainement puiſſant n'ait point en luy toutes les autres perfections qui ſont contenuës dans l'idée de Dieu, en ſorte que de leur propre nature, & ſans aucune fiction de l'entendement, elles ſoyent toutes iointes enſemble, & exiſtent dans Dieu. Toutes leſquelles choſes ſont manifeſtes à celuy qui y penſe ſerieuſement, & ne different point de celles que i'auois deſia cy-deuant écrites, ſi ce n'eſt ſeulement en la façon dont elles ſont icy expliquées, laquelle i'ay expreſſément changée pour m'accommoder à la diuerſité des eſprits. Et ie confeſſeray icy librement que cét argument eſt tel, que ceux qui ne ſe reſſouuiendront pas de toutes les choſes qui ſeruent à ſa demonſtration, le prendront aiſement pour vn Sophiſme ; & que cela m'a fait douter au commencement ſi ie m'en deuois ſeruir, de peur de donner occaſion à ceux qui ne le comprendront pas, de ſe deffier auſſi des autres. Mais pource qu'il n'y a que deux voyes par leſquelles on puiſſe prouuer qu'il y a vn Dieu, ſçauoir, l'vne

l'vne par ſes effects, & l'autre par ſon eſſence, ou ſa nature meſme, & que i'ay expliqué, autant qu'il m'a eſté poſſible, la premiere dans la troiſieſme Meditation, i'ay creu qu'aprés cela, ie ne deuois pas obmettre l'autre.

Pour ce qui regarde la diſtinction formelle que ce tres-docte Theologien dit auoir priſe de Scot, ie répons briéuement qu'elle ne differe point de la modale, & qu'elle ne s'étend que ſur les eſtres incomplets, leſquels i'ay ſoigneuſement diſtinguez de ceux qui ſont complèts ; Et qu'à la verité elle ſuffit pour faire qu'vne choſe ſoit conceuë ſeparement & diſtinctement d'vne autre, par vne abſtraction de l'eſprit qui conçoiue la choſe imparfaitement ; mais non pas pour faire que deux choſes ſoient conceuës tellement diſtinctes & ſeparées l'vne de l'autre, que nous entendions que chacune eſt vn eſtre complet, & different de tout autre ; Car pour cela il eſt beſoin d'vne diſtinction réelle. Ainſi, par exemple, entre le mouuement & la figure d'vn meſme corps, il y a vne diſtinction formelle, & ie puis fort bien conceuoir le mouuement ſans la figure, & la figure ſans le mouuement, & l'vn & l'autre ſans penſer particulierement au corps qui ſe meut, ou qui eſt figuré ; mais ie ne puis pas neantmoins conceuoir pleinement & parfaitement le mouuement, ſans quelque corps auquel ce mouuement ſoit attaché ; ny la figure ſans quelque corps ou reſide cette figure ; ny enfin ie ne puis pas feindre que le mouuement ſoit en vne cho-

ſe dans laquelle la figure ne puiſſe pas eſtre, ou la figure en vne choſe incapable du mouuement. De meſme ie ne puis pas conceuoir la iuſtice ſans vn iuſte, ou la miſericorde ſans vn miſericordieux ; Et on ne peut pas feindre que celuy-là meſme qui eſt iuſte ne puiſſe pas eſtre miſericordieux : Mais ie conçoy pleinement ce que c'eſt que le corps, (c'eſt à dire, Ie conçoy le corps comme vne choſe complete) en penſant ſeulement que c'eſt vne choſe étenduë, figurée, mobile, &c. encore que nie de luy toutes les choſes qui appartiennent à la nature de l'eſprit ; ET ie conçoy auſſi que l'eſprit eſt vne choſe complete, qui doute, qui entend, qui veut, &c. encore que ie n'accorde point qu'il y ait en luy aucune des choſes qui ſont contenuës en l'idée du corps. Ce qui ne ſe pouroit aucunement faire, s'il n'y auoit vne diſtinction réelle entre le corps & l'eſprit.

Voila, Meſſieurs, ce que i'ay eu à répondre aux obiections ſubtiles & officieuſes de voſtre amy commun. Mais ſi ie n'ay pas eſté aſſez heureux d'y ſatisfaire entierement, ie vous prie que ie puiſſe eſtre auerty des lieux qui meritent vne plus ample explication, ou peut-eſtre meſme ſa cenſure : Que ſi ie puis obtenir cela de luy par voſtre moyen, ie me tiendray à tous infiniment voſtre obligé.

SECONDES OBIECTIONS recueillies par le R. P. Merſenne de la bouche de diuers Theologiens, & Philoſophes.

MONSIEVR,

Puis que pour confondre les nouueaux Geans du ſiecle, qui oſent attaquer l'Auteur de toutes choſes, vous auez entrepris d'en affermir le trône en demonſtrant ſon exiſtence, & que voſtre deſſein ſemble ſi bien conduit, que les gens de bien peuuent eſperer qu'il ne ſe trouuera deſormais perſonne, qui aprés auoir leu attentiuement vos Meditations, ne confeſſe qu'il y a vne diuinité eternelle, de qui toutes choſes dépendent; Nous auons iugé à propos de vous auertir, & vous prier tout enſemble, de répandre encore ſur de certains lieux, que nous vous marquerons cy-apres, vne telle lumiere, qu'il ne reſte rien dans tout voſtre ouurage, qui ne

ſoit, s'il eſt poſſible, tres-clairement & tres-manifeſtement démonſtré. Car dautant que depuis pluſieurs années vous auez par de continuelles Meditations tellement exercé voſtre eſprit, que les choſes qui ſemblent aux autres obſcures & incertaines, vous peuuent paroiſtre plus claires ; & que vous les conceuez peut-eſtre par vne ſimple inſpection de l'eſprit, ſans vous aperceuoir de l'obſcurité que les autres y trouuent, il ſera bon que vous ſoyez auerty de celles qui ont beſoin d'eſtre plus clairement & plus amplement expliquées, & demonſtrées ; Et lors que vous nous aurez ſatisfait en cecy, nous ne iugeons pas qu'il y ait guieres perſonne qui puiſſe nier que les raiſons, dont vous auez commencé la deduction pour la gloire de Dieu, & l'vtilité du public, doiuent eſtre priſes pour des demonſtrations.

Premierement, vous vous reſſouuiendrez que ce n'eſt pas actuellement & en verité, mais ſeulement par vne fiction de l'eſprit, que vous auez rejetté, autant qu'il vous a eſté poſſible, les idées de tous les corps, comme des choſes feintes, ou des fantoſmes trompeurs, pour conclure que vous eſtiez ſeulement vne choſe qui penſe, de peur qu'aprés cela vous ne croyez peut-eſtre que l'on puiſſe conclure qu'en effect, & ſans fiction vous n'eſtes rien autre choſe qu'vn eſprit, ou vne choſe qui penſe ; ce que nous auons ſeulemẽt trouué digne d'obſeruation touchant vos deux premieres Meditations: dans leſquelles

vous faites voir clairement qu'au moins il eſt certain que vous qui penſez eſtes quelque choſe. Mais arreſtõs-nous vn peu icy. Iuſques-là vous connoiſſez que vous eſtes vne choſe qui penſe, mais vous ne ſçauez pas encore ce que c'eſt que cette choſe qui penſe : Et que ſçauez vous ſi ce n'eſt point vn corps, qui par ſes diuers mouuemens & rencontres fait cette action que nous apellons du nom de penſée ? Car encores que vous croyïez auoir rejetté toutes ſortes de corps, vous vous eſtes peu tromper en cela, que vous ne vous eſtes pas rejetté vous-meſme qui eſtes vn corps. Car comment prouuez-vous qu'vn corps ne peut penſer ? ou que des mouuemens corporels ne ſont point la penſée meſme ? Et pourquoy tout le ſiſteme de voſtre corps, que vous croyïez auoir rejetté, ou quelques parties d'iceluy, par exemple celles du cerueau, ne peuuent elles pas concourir à former ces mouuemens que nous apellons des penſées ? Ie ſuis, dites-vous, vne choſe qui penſe ? mais que ſçauez-vous ſi vous n'eſtes point auſſi vn mouuement corporel, ou vn corps remué ?

Secondement, de l'idée d'vn eſtre ſouuerain, laquelle vous ſouſtenez ne pouuoir eſtre produite par vous, vous oſez conclure l'exiſtence d'vn ſouuerain eſtre, duquel ſeul peut proceder l'idée qui eſt en voſtre eſprit. Mais nous trouuons en nous-meſmes vn fondement ſuffiſant, ſur lequel eſtant ſeulement apuyez nous pouuons former cette idée, quoy qu'il n'y euſt point de ſouuerain eſtre, ou que nous ne

ſceuſſions par s'il y en a vn, & que ſon exiſtence ne nous vinſt pas meſme en la penſée : Car ne voy-je pas qu'ayant la faculté de penſer, i'ay en moy quelque degré de perfection ? Et ne voy-je pas auſſi que d'autres que moy ont vn ſemblable degré ? Ce qui me ſert de fondement pour penſer à quelque nombre que ce ſoit, & auſſi pour adjouſter vn degré de perfection ſur l'autre iuſqu'à l'infiny ; tout de meſme que quand il n'y auroit au monde qu'vn degré de chaleur ou de lumiere, ie pourois neantmoins en adjouſter & en feindre touſiours de nouueaux iuſques à l'infiny. Pourquoy pareillement ne pouray-je pas adiouſter à quelque degré d'eſtre que i'aperçoy eſtre en moy, tel autre degré que ce ſoit, & de tous les degrez capables d'eſtre adiouſtez, former l'idée d'vn eſtre parfait ? Mais, dites vous, l'effect ne peut auoir aucun degré de perfection, ou de realité, qui n'ait eſté auparauant dans ſa cauſe ; Mais (outre que nous voyons tous les iours que les mouches, & pluſieurs autres animaux, comme auſſi les plantes ſont produites par le Soleil, la pluye, & la terre, dans leſquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie eſt plus noble qu'aucun autre degré purement corporel, d'où il arriue que l'effect tire quelque realité de ſa cauſe qui neantmoins n'eſtoit pas dans ſa cauſe) Mais, diſ-je, cette idée n'eſt rien autre choſe qu'vn eſtre de raiſon, qui n'eſt pas plus noble que voſtre eſprit qui la conçoit. De plus, que ſçauez ſi cette idée ſe fuſt iamais offerte à voſtre

eſprit, ſi vous euſſiez paſſé toute voſtre vie dans vn deſert, & non point en la compagnie de perſonnes ſçauantes ? Et ne peut-on pas dire que vous l'auez puiſée des penſées que vous auez euës auparauant, des enſeignemens des liures, des diſcours & entretiens de vos amis, &c. & non pas de voſtre eſprit ſeul, ou d'vn ſouuerain eſtre exiſtant ; ET partant il faut prouuer plus clairement que cette idée ne pouroit eſtre en vous, s'il n'y auoit point de ſouuerain eſtre ; & alors nous ſerons les premiers à nous rendre à voſtre raiſonnement, & nous y donnerons tous les mains. Or que cette idée procede de ces notions anticipées, cela paroiſt ce ſemble aſſez clairement, de ce que les Canadiens, les Hurons, & les autres hommes Sauuages, n'ont point en eux vne telle idée, laquelle vous pouuez meſme former de la connoiſſance que vous auez des choſes corporelles ; en ſorte que voſtre idée ne repreſente rien que ce monde corporel, qui embraſſe toutes les perfections que vous ſçauriez imaginer ; De ſorte que vous ne pouuez conclure autre choſe, ſinon qu'il y a vn eſtre corporel tres-parfait, ſi ce n'eſt que vous adjouſtiez quelque choſe de plus, qui éleue voſtre eſprit iuſqu'à la connoiſſance des choſes ſpirituelles, ou incorporelles. Nous pouuons icy encore dire, que l'idée d'vn Ange peut eſtre en vous, auſſi bien que celle d'vn eſtre tres-parfait, ſans qu'il ſoit beſoin pour cela qu'elle ſoit formée en vous par vn Ange réellement exiſtant, bien que l'Ange ſoit plus

parfait que vous. Mais vous n'auez pas l'idée de Dieu, non plus que celle d'vn nombre, ou d'vne ligne infinie ; laquelle quand vous pouriez auoir, ce nombre neantmoins eſt entierement impoſſible : Adjouſtez à cela que l'idée de l'vnité & ſimplicité d'vne ſeule perfection, qui embraſſe & contienne toutes les autres, ſe fait ſeulement par l'operation de l'entendement qui raiſonne, tout ainſi que ſe font les vnités vniuerſelles, qui ne ſont point dans les choſes, mais ſeulement dans l'entendement, comme on peut voir par l'vnité Generique, tranſcendantale, &c.

En troiſieſme lieu, puis que vous n'eſtes pas encore aſſeuré de l'exiſtence de Dieu, & que vous dites neantmoins que vous ne ſçauriez eſtre aſſeuré d'aucune choſe, ou que vous ne pouuez rien connoiſtre clairement & diſtinctement, ſi premierement vous ne connoiſſez certainement & clairement que Dieu exiſte ; Il s'enſuit que vous ne ſçauez pas encore que vous eſtes vne choſe qui penſe, puis que ſelon vous, cette connoiſſance dépend de la connoiſſance claire d'vn Dieu exiſtant, laquelle vous n'auez pas encore demonſtrée, aux lieux où vous concluez que vous connoiſſez clairement ce que vous eſtes. Adjouſtez à cela qu'vn Athée connoiſt clairement & diſtinctement que les trois angles d'vn triangle ſont égaux à deux droits ; quoy que neantmoins il ſoit fort eſloigné de croire l'exiſtence de Dieu, puis qu'il la nie tout à fait ; parce, dit-il, que ſi Dieu exiſtoit, il y

au-

auroit vn ſouuerain eſtre, & vn ſouuerain bien, c'eſt à dire vn infiny ; Or ce qui eſt infiny en tout genre de perfection exclut toute autre choſe que ce ſoit, non ſeulement toute ſorte d'eſtre, & de bien, mais auſſi toute ſorte de non eſtre, & de mal ; & neantmoins il y a pluſieurs eſtres, & pluſieurs biens ; Comme auſſi pluſieurs non eſtres, & pluſieurs maux ; A laquelle objection nous iugeons qu'il eſt à propos que vous répõdiez, afin qu'il nereſte plus rien aux impies à objecter, & qui puiſſe ſeruir de pretexte à leur impieté.

En quatriéme lieu, vous niez que Dieu puiſſe mentir, ou deceuoir, quoy que neantmoins il ſe trouue des Scolaſtiques qui tiennent le contraire, comme Gabriel, Ariminenſis, & quelques autres, qui penſent que Dieu ment, abſolument parlant, c'eſt à dire qu'il ſignifie quelque choſe aux hommes contre ſon intention, & contre ce qu'il a decreté & reſolu comme lors que ſans adiouſter de condition, il dit aux Niniuites par ſon Prophete ; *Encore quarante iours & Niniue ſera ſubuertie* ; Et lors qu'il a dit pluſieurs autres choſes qui ne ſont point arriuées, parce qu'il n'a pas voulu que telles paroles répondiſſent à ſon intention, ou à ſon decret : Que s'il a endurcy & aueuglé Pharaon, & s'il a mis dans les Prophetes vn eſprit de menſonge, comment pouuez dire que nous ne pouuons eſtre trompez par luy ? Dieu ne peut-il pas ſe comporter enuers les hommes, comme vn Medecin enuers ſes malades, & vn pere enuers ſes enfans, leſquels l'vn & l'autre trompent ſi ſouuent,

mais touſiours auec prudence, & vtilité ? Car ſi Dieu nous monſtroit la verité toute nuë ; Quel œil, ou pluſtoſt quel eſprit auroit aſſez de force pour la ſupporter ?

Combien qu'à vray dire il ne ſoit pas neceſſaire de feindre vn Dieu trompeur, afin que vous ſoyez deceu dans les choſes que vous penſez connoiſtre clairement & diſtinctement, veu que la cauſe de cette deception peut eſtre en vous, quoy que vous n'y ſongiez ſeulement pas. Car que ſçauez-vous ſi voſtre nature n'eſt point telle, qu'elle ſe trompe touſiours, ou du moins fort ſouuent ? Et d'où auez-vous apris que touchant les choſes que vous penſez connoiſtre clairement & diſtinctement, il eſt certain que vous n'eſtes iamais trompé, & que vous ne le pouuez eſtre ? Car combien de fois auons nous veu que des perſonnes ſe ſont trompées en des choſes qu'elles penſoient voir plus clairement que le Soleil ? Et partant ce principe d'vne claire, & diſtincte connoiſſance doit eſtre expliqué ſi clairement & ſi diſtinctement, que perſonne deſormais, qui ait l'eſprit raiſonnable, ne puiſe eſtre deceu dans les choſes qu'il croira ſçauoir clairement & diſtinctement ; autrement nous ne voyons point encor, que nous puiſſions répondre auec ceruitude de la verité d'aucune choſe.

En cinquiéme lieu, ſi la volonté ne peut iamais faillir, ou ne peche point, lors qu'elle ſuit ; & ſe laiſſe conduire par les lumieres claires & diſtinctes de l'eſprit qui la gouuerne ; & ſi au contraire elle ſe

met en danger, lors qu'elle pourſuit & embraſſe les connoiſſances obſcures & confuſes de l'entendement, prenez garde que de là il ſemble que l'on puiſſe inferer, que les Turcs, & les autres infideles non ſeulement ne pechent point lors qu'ils n'embraſſent pas la Religion Chreſtienne & Catholique, mais meſme qu'ils pechent lors qu'ils l'embraſſent, puis qu'ils n'en connoiſſent point la verité, ny clairement, ny diſtinctement. Bien plus, ſi cette regle que vous établiſſez eſt vraye, il ne ſera permis à la volonté d'embraſſer que fort peu de choſes, veu que nous ne connoiſſons quaſi rien auec cette clarté & diſtinction que vous requerez, pour former vne certitude qui ne puiſſe eſtre ſujette à aucun doute. Prenez donc garde, s'il vous plaiſt, que voulant affermir le party de la verité, vous ne prouuiez plus qu'il ne faut, & qu'au lieu de l'apuyer vous ne la renuerſiez.

En ſixiéme lieu, dans vos réponſes aux precedentes objections, il ſemble que vous ayez manqué de bien tirer la concluſion, dont voicy l'argument. *Ce que clairement & diſtinctement nous entendons apartenir à la nature, ou à l'eſſence, ou à la forme immuable & vraye de quelque choſe, cela peut eſtre dit ou affirmé auec verité de cette choſe; Mais (aprés que nous auous ſoigneuſement obſerué ce que c'eſt que Dieu) nons entendons clairement & diſtinctement qu'il apartient à ſa vraye & immuable nature, qu'il exiſte*; Il faudroit conclure : Donc-

ques (apres que nous auons assez soigneusement obserué ce que c'est que Dieu) nous pouuons dire ou affirmer auec verité qu'il apartient à la nature de Dieu qu'il existe : D'où il ne suit pas que Dieu existe en effect, mais seulement qu'il doit exister si sa nature est possible, ou ne repugne point ; c'est à dire que la nature, ou l'essence de Dieu ne peut estre conceuë sans existence, en telle sorte que si cette essence est, il existe réellement ; Ce qui se raporte à cét argument que d'autres proposent de la sorte : S'il n'implique point que Dieu soit, il est certain qu'il existe ; Or il n'implique point qu'il existe : Doncques, &c. Mais on est en question de la mineure, à sçauoir, *qu'il n'implique point qu'il existe*, la verité de laquelle quelques vns de nos aduersaires reuoquent en doute, & d'autres la nient : Dauantage cette clause de vostre raisonnement (*aprés que nous auons assez clairement reconnu ou obserué ce que c'est que Dieu*) est supposée comme vraye, dont tout le monde ne tombe pas encore d'accord, veu que vous auoüez vous-mesme que vous ne comprenez l'infiny qu'imparfaitement ; le mesme faut-il dire de tous ses autres attributs ; Car tout ce qui est en Dieu estant entierement infiny, quel est l'esprit qui puisse comprendre la moindre chose qui soit en Dieu que tres imparfaitement ? Comment donc pouuez-vous auoir assez clairement & distinctement obserué ce que c'est que Dieu ?

En septiéme lieu, nous ne trouuons pas vn seul

mot dans vos Meditations touchant l'immortalité de l'ame de l'homme, laquelle neantmoins vous deuiez principalement prouuer, & en faire vne tres-exacte démonſtration pour confondre ces perſonnes indignes de l'immortalité, puis qu'ils la nient, & que peut-eſtre ils la deteſtent. Mais outre cela nous craignons que vous n'ayez pas encore aſſez prouué la diſtinction qui eſt entre l'ame & le corps de l'homme, comme nous auons deſia remarqué en la premiere de nos obſeruations ; à laquelle nous adjouſtons qu'il ne ſemble pas que de cette diſtinction de l'ame d'auec le corps, il s'enſuiue qu'elle ſoit incorruptible ou immortelle : Car qui ſçait, ſi ſa nature n'eſt point limitée ſelon la durée de la vie corporelle ; ET ſi Dieu n'a point tellement meſuré ſes forces, & ſon exiſtence, qu'elle finiſſe auec le corps.

Voila, Monſieur, les choſes auſquelles nous deſirons que vous aportiez vne plus grande lumiere, afin que la lecture de vos tres-ſubtiles, & comme nous eſtimons tres-veritables Meditations, ſoit profitable à tout le monde. C'eſt pourquoy ce ſeroit vne choſe fort vtile, ſi à la fin de vos ſolutions, aprés auoir premierement auancé quelques definitions, demandes, & axiomes, vous concluyez le tout ſelon la methode des Geometres, en laquelle vous eſtes ſi bien verſé, afin que tout d'vn coup, & comme d'vne ſeule œillade, vos Lecteurs y puiſſent voir dequoy ſe ſatisfaire, & que vous rempliſſiez leur eſprit de la connoiſſance de la diuinité.

REPONSES DE L'AVTEVR aux ſecondes Objections recueillies de pluſieurs Theologiens, & Philoſophes par le R. P. Merſenne.

MESSIEVRS,

C'eſt auec beaucoup de ſatisfaction que i'ay leu les obſeruations que vous auez faites ſur mon petit traité de la premiere Philoſophie, car elles m'ont fait connoiſtre la bien-veillance que vous auez pour moy, voſtre pieté enuers Dieu, & le ſoin que vous prenez pour l'auancement de ſa gloire: Et ie ne puis que ie ne me rejoüiſſe, non ſeulement de ce que vous auez iugé mes raiſons dignes de voſtre cenſure, mais auſſi de ce que vous n'auancez rien contre elles, à quoy il ne me ſemble que ie pouray répondre aſſez commodement.

En premier lieu, vous m'auertiſſez de me reſſouuenir; *Que ce n'eſt pas actuellement & en verité, mais*

ſeulement par vne fiction de l'eſprit, que i'ay rejetté les idées, ou les fantômes des corps, pour conclure que ie ſuis vne choſe qui penſe, de peur que peut-eſtre ie n'eſtime qu'il ſuit de là que ie ne ſuis qu'vne choſe qui penſe. Mais i'ay deſia fait voir dans ma ſeconde Meditation, que ie m'en eſtois aſſez ſouuenu, veu que i'y ay mis ces paroles. *Mais auſſi peut-il arriuer que ces meſmes choſes que ie ſupoſe n'eſtre point, parce qu'elles me ſont inconnuës, ne ſont point en effect differentes de moy que ie connois : Ie n'en ſçay rien, ie ne diſpute pas maintenant de cela, &c.* Par leſquelles i'ay voulu expreſſement aduertir le Lecteur, que ie ne cherchois pas encore en ce lieu-là ſi l'eſprit eſtoit diferent du corps, mais que i'examinois ſeulement celles de ſes proprietez, dont ie puis auoir vne claire & aſſeurée connoiſſance. Et dautant que i'en ay là remarqué pluſieurs, ie ne puis admettre ſans diſtinction ce que vous adioutez en ſuite : *Que ie ne ſçay pas neantmoins ce que c'eſt qu'vne choſe qui penſe :* Car bien que i'auoüe que ie ne ſçauois pas encore ſi cette choſe qui penſe n'eſtoit point differente du corps, ou ſi elle l'eſtoit, ie n'auoüe pas pour cela que ie ne la connoiſſois point : Car qui a iamais tellement connu aucune choſe, qu'il ſceuſt n'y auoir rien en elle que cela meſme qu'il connoiſſoit ? Mais nous penſons d'autant mieux connoiſtre vne choſe, qu'il y a plus de particularitez en elle que nous connoiſſons ; ainſi nous auons plus de connoiſſance de ceux auec qui nous conuerſons tous les iours, que de ceux dont nous ne connoiſſons que le

nom, ou le viſage, & toutesfois nous ne iugeons pas que ceux-cy nous ſoyent tout à fait inconnus ; auquel ſens ie penſe auoir aſſez demonſtré, que l'eſprit conſideré ſans les choſes que l'on a de couſtume d'attribuer au corps, eſt plus connu que le corps conſideré ſans l'eſprit; Et c'eſt tout ce que i'auois deſſein de prouuer en cette ſeconde Meditation.

Mais ie voy bien ce que vous voulez dire, c'eſt à ſçauoir, que n'ayant eſcrit que ſix Meditations touchant la premiere Philoſophie, les Lecteurs s'eſtonneront que dans les deux premieres ie ne concluë rien autre choſe que ce que ie viens de dire tout maintenant, & que pour cela ils les trouueront trop ſteriles, & indignes d'auoir eſté miſes en lumiere. A quoy ie répons ſeulement que ie ne crains pas que ceux qui auront leu auec iugement le reſte de ce que i'ay eſcrit, ayent occaſion de ſoupçonner que la matiere m'ait manqué; mais qu'il m'a ſemblé tres-raiſonnable, que les choſes qui demandent vne particuliere artention, & qui doiuent eſtre conſiderées ſeparément d'auec les autres, fuſſent miſes dans des Meditations ſeparées.

C'eſt pourquoy ne ſçachant rien de plus vtile pour paruenir à vne ferme & aſſeurée connoiſſance des choſes, que ſi auparauant que de rien établir on s'acouſtume à douter de tout, & principalement des choſes corporelles, encore que i'euſſe veu il y a long-temps pluſieurs liures eſcrits par les Sceptiques, & Academiciens touchant cette matiere, & que ce ne

fuſt

fuſt pas ſans quelque dégouſt que ie remâchois vne viande ſi commune, ie n'ay peu toutesfois me diſpenſer de luy donner vne Meditation toute entiere ; Et ie voudrois que les Lecteurs n'employaſſent pas ſeulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques Semaines, à conſiderer les choſes dont elle traitte auparauant que de paſſer outre : Car ainſi ie ne doute point qu'ils ne fiſſent bien mieux leur profit de la lecture du reſte.

De plus, à cauſe que nous n'auons eu iuſques icy aucunes idées des choſes qui apartiennent à l'eſprit, qui n'ayent eſté tres-confuſes, & mélées auec les idées des choſes ſenſibles ; Et que ç'a eſté la premiere & principale raiſon, pourquoy on n'a peu entendre aſſez clairement aucunes des choſes qui ſe diſoient de Dieu & de l'ame ; I'ay penſé que ie ne ferois pas peu, ſi ie monſtrois comment il faut diſtinguer les proprietez ou qualitez de l'eſprit, des proprietez ou qualitez du corps, & comment il les faut reconnoiſtre: Car encore qu'il ait deſia eſté dit par pluſieurs, que pour bien entendre les choſes immaterielles, ou Metaphyſiques, il faut éloigner ſon eſprit des ſens, neantmoins perſonne, que ie ſçache, n'auoit encore montré par quel moyen cela ſe peut faire : Or le vray, & à mon iugement l'vnique moyen pour cela, eſt contenu dans ma ſeconde Meditation, mais il eſt tel que ce n'eſt pas aſſez de l'auoir enuiſagé vne fois, il le faut examiner ſouuent, & le conſide-

rer long-temps, afin que l'habitude de confondre les choſes intellectuelles auec les corporelles, qui s'eſt enracinée en nous pendant tout le cours de noſtre vie, puiſſe eſtre effacée par vne habitude contraire de les diſtinguer, acquiſe par l'exercice de quelques iournées. Ce qui m'a ſemblé vne cauſe aſſez iuſte pour ne point traitter d'autre matiere en la ſeconde Meditation.

Vous demandez icy comment ie démonſtre que le corps ne peut penſer : Mais pardonnez-moy ſi ie répons que ie n'ay pas encore donné lieu à cette queſtion, n'ayant commencé d'en traitter que dans la ſixiéme Meditation, par ces paroles. *C'eſt aſſez que ie puiſſe clairement & diſtinctement conceuoir vne choſe ſans vne autre, pour eſtre certain que l'vne eſt diſtincte ou differente de l'autre, &c.* Et vn peu apres, *Encore que i'aye vn corps qui me ſoit fort eſtroitement conjoint, neantmoins parce que d'vn coſté i'ay vne claire & diſtincte idée de moy-meſme, entant que ie ſuis ſeulement vne choſe qui penſe, & non étenduë, & que d'vn autre, i'ay vne claire & diſtincte idée du corps, entant qu'il eſt ſeulement vne choſe étenduë, & qui ne penſe point : Il eſt certain que moy, c'eſt à dire mon eſprit, ou mon ame, par laquelle ie ſuis ce que ie ſuis, eſt entierement & veritablement diſtincte de mon corps, & qu'elle peut eſtre, ou exiſter ſans luy.* A quoy il eſt aiſé d'adjouſter : *Tout ce qui peut penſer eſt eſprit, ou s'apelle eſprit.* Mais puis que le corps & l'eſprit ſont réellement diſtincts, nul corps n'eſt eſprit. Doncques nul corps ne peut penſer. Et certes

ie ne voy rien en cela que vous puiſſiez nier ; Car nierez vous qu'il ſuffit que nous conceuions clairement vne choſe ſans vne autre, pour ſçauoir qu'elles ſont réellement diſtinctes ? donnez-nous donc quelque ſigne plus certain de la diſtinction réelle, ſi toutesfois on en peut donner aucun ; Car que direz-vous ? ſera-ce que ces choſes là ſont réellement diſtinctes, chacune deſquelles peut exiſter ſans l'autre ? Mais de rechef ie vous demanderay, d'où vous connoiſſez qu'vne choſe peut exiſter ſans vne autre ? Car afin que ce ſoit vn ſigne de diſtinction, il eſt neceſſaire qu'il ſoit connu.

Peut eſtre direz-vous que les ſens vous le font connoiſtre, parce que vous voyez vne choſe en l'abſence de l'autre, ou que vous la touchez, &c. Mais la foy des ſens eſt plus incertaine que celle de l'entendement ; & il ſe peut faire en pluſieurs façons qu'vne ſeule & meſme choſe paroiſſe à nos ſens ſous diuerſes formes, ou en pluſieurs lieux, ou manieres, & qu'ainſi elle ſoit priſe pour deux. Et enfin ſi vous vous reſſouuenez de ce qui a eſté dit de la cire à la fin de la ſeconde Meditation, vous ſçaurez que les corps meſmes ne ſont pas proprement connus par les ſens, mais par le ſeul entendement ; en telle ſorte que ſentir vne choſe ſans vne autre, n'eſt rien ſinon auoir l'idée d'vne choſe, & entendre que cette idée n'eſt pas la meſme que l'idée d'vne autre : Or cela ne peut eſtre connu d'ailleurs, que de ce qu'vne choſe eſt conceuë ſans l'autre ; Et cela ne peut eſtre

certainement connu, ſi l'on n'a l'idée claire & diſtincte de ces deux choſes: Et ainſi ce ſigne de réelle diſtinction doit eſtre reduit au mien pour eſtre certain.

Que s'il y en a qui nient qu'ils ayent des idées diſtinctes de l'eſprit & du corps, ie ne puis autre choſe que les prier de conſiderer aſſez attentiuement les choſes qui ſont contenuës dans cette ſeconde Meditation; & de remarquer que l'opinion qu'ils ont que les parties du cerueau concourent auec l'eſprit pour former nos penſées, n'eſt point fondée ſur aucune raiſon poſitiue, mais ſeulement ſur ce qu'ils n'ont iamais experimenté d'auoir eſté ſans corps, & & qu'aſſez ſouuent ils ont eſté empeſchez par luy dans leurs operations; Et c'eſt le meſme que ſi quelqu'vn, de ce que dés ſon enfance il auroit eu des fers aux pieds, eſtimoit que ces fers fiſſent vne partie de ſon corps, & qu'ils luy fuſſent neceſſaires pour marcher.

En ſecond lieu, lors que vous dites, *Que nous auons en nous-meſmes vn fondement ſuffiſant pour former l'idée de Dieu*, vous ne dites rien de contraire à mon opinion. Car i'ay dit moy-meſme en termes exprés à la fin de la troiſiéme Meditation: *Que cette idée eſt née auec moy, & qu'elle ne me vient point d'ailleurs que de moy meſme.* I'auoüe auſſi, *que nous la pourions former encore que nous ne ſceuſſions pas qu'il y a vn ſouuerain eſtre*, mais non pas ſi en effect il n'y en auoit point; Car au contraire i'ay aduerty, *que toute la force de mon argument conſiſte en ce qu'il ne ſe pouroit faire que la facul-*

té de former cette idée fuſt en moy, ſi ie n'auois eſté crée de Dieu.

Et ce que vous dites des mouches, des plantes, &c. ne prouue en aucune façon que quelque degré de perfection peut eſtre dans vn effect, qui n'ait point eſté auparauant dans ſa cauſe. Car, ou il eſt certain qu'il n'y a point de perfection dans les animaux qui n'ont point de raiſon, qui ne ſe rencontre auſſi dans les corps inanimez, ou s'il y en quelqu'vne, qu'elle leur vient d'ailleurs; Et que le Soleil, la pluye, & la terre, ne ſont point les cauſes totales de ces animaux. Et ce ſeroit vne choſe fort eſloignée de la raiſon, ſi quelqu'vn de cela ſeul qu'il ne connoiſt point de cauſe, qui concoure à la generation d'vne mouche, & qui ait autant de degrez de perfection qu'en a vne mouche, n'eſtant pas cependant aſſuré qu'il n'y en ait point d'autres que celles qu'il connoiſt, prenoit de la occaſion de douter d'vne choſe, laquelle, comme ie diray tantoſt plus au long, eſt manifeſte par la lumiere naturelle.

A quoy i'adjouſte que ce que vous objectez icy des mouches, eſtant tiré de la conſideration des choſes materielles, ne peut venir en l'eſprit de ceux, qui ſuiuans l'ordre de mes Meditations détourneront leurs penſées des choſes ſenſibles, pour commencer à Philoſopher.

Il ne me ſemble pas auſſi que vous prouuiez rien contre moy, en diſant, *Que l'idée de Dieu qui eſt en nous n'eſt qu'vn eſtre de raiſon*; Car cela n'eſt pas

uray ſi *par vn eſtre de raiſon* l'on entend vne choſe qui n'eſt point ; mais ſeulement ſi toutes les operations de l'entendement ſont priſes pour des *Eſtres de raiſon*, c'eſt à dire pour des eſtres qui partent de la raiſon; auquel ſens tout ce monde peut auſſi eſtre apelé vn eſtre de raiſon diuine, c'eſt à dire vn eſtre creé par vn ſimple acte de l'entendement diuin. Et i'ay deſia ſuffiſamment auerty en pluſieurs lieux, que ie parlois ſeulement de la perfection, ou realité objectiue de cette idée de Dieu, laquelle ne requiert pas moins vne cauſe, en qui ſoit contenu en effect tout ce qui n'eſt contenu en elle qu'objectiuement, ou par repreſentation, que fait l'artifice objectif, ou repreſenté, qui eſt en l'idée que quelque artiſan a d'vne machine fort artificielle.

Et certes ie ne voy pas que l'on puiſſe rien adjouter pour faire connoiſtre plus clairement que cette idée ne peut eſtre en nous, ſi vn ſouuerain eſtre n'exiſte, ſi ce n'eſt que le Lecteur prenant garde de plus prés aux choſes que i'ay deſia eſcrites, ſe deliure luy-meſme des preiugez qui offuſquent peut-eſtre ſa lumiere naturelle, & qu'il s'acouſtume à donner creance aux premieres notions, dont les connoiſſances ſont ſi vrayes & ſi éuidentes, que rien ne le peut eſtre dauantage, pluſtoſt qu'à des opinions obſcures & fauſſes, mais qu'vn long vſage a profondement grauées en nos eſprits.

Car, qu'il n'y ait rien dans vn effect, qui n'ait eſté d'vne ſemblable ou plus excellente façon dans ſa cau-

ſe, c'eſt vne premiere notion, & ſi euidente qu'il n'y en a point de plus claire ; & cette autre commune notion, *que de rien rien ne ſe fait*, la comprend en ſoy ; parce que ſi on accorde qu'il y ait quelque choſe dans l'effect, qui n'ait point eſté dans ſa cauſe, il faut auſſi demeurer d'accord que cela procede du neant ; Et s'il eſt éuident que le rien ne peut eſtre la cauſe de quelque choſe, c'eſt ſeulement parce que dans cette cauſe il n'y auroit pas la meſme choſe que dans l'effect.

C'eſt auſſi vne premiere notion que toute la realité, ou toute la perfection, qui n'eſt qu'objectiuement dans les idées, doit eſtre formellement ou éminemment dans leurs cauſes ; Et toute l'opinion que nous auons iamais euë de l'exiſtence des choſes qui ſont hors de noſtre eſprit, n'eſt apuyée que ſur elle ſeule : Car d'où nous a peu venir le ſoupçon qu'elles exiſtoient, ſinon de cela ſeul que leurs idées venoient par les ſens fraper noſtre eſprit ?

Or qu'il y ait en nous quelque idée d'vn eſtre ſouuerainement puiſſant, & parfait, & auſſi que la realité objectiue de cette idée ne ſe trouue point en nous, ny formellement, ny éminemment, cela deuiendra manifeſte à ceux qui y penſeront ſerieuſement, & qui voudront auec moy prendre la peine d'y mediter : Mais ie ne le ſçaurois pas mettre par force en l'eſprit de ceux qui ne liront mes Meditations que comme vn Roman, pour ſe deſ-ennuyer, & ſans y auoir grande attention. Or de tout cela on

conclud tres manifeſtemcnt que Dieu exiſte. Et toutesfois en faueur de ceux dont la lumiere naturelle eſt ſi foible, qu'ils ne voyent pas que c'eſt vne premiere notion, *Que toute la perfection qui eſt objectiuement dans vne idée, doit eſtre réellement dans quelqu'vne de ſes cauſes*, ie l'ay encore démontré d'vne façon plus ayſée à conceuoir, en monſtrant que l'eſprit qui a cette idée ne peut pas exiſter par ſoy-meſme; & partant ie ne voy pas ce que que vous pouuez deſirer de plus pour donner les mains, ainſi que vous l'auez promis.

Ie ne voy pas auſſi que vous prouuiez rien contre moy, en diſant que i'ay peut-eſtre receu l'idée qui me repreſente Dieu *des penſées que i'ay euës auparauant, des enſeignemens, des liures, des diſcours & entretiens de mes amis, &c. & non pas de mon eſprit ſeul.* Car mon argument aura touſiours la meſme force, ſi m'adreſſant à ceux de qui l'on dit que ie l'ay receuë, ie leur demande s'ils l'ont par eux meſmes, ou bien par autruy, au lieu de le demander de moy-meſme: Et ie concluray touſiours que celuy-la eſt Dieu, de qui elle eſt premierement deriuée.

Quant à ce vous adjouſtez en ce lieu-là, qu'elle peut eſtre formée de la conſideration des choſes corporelles, cela ne me ſemble pas plus vray ſemblable, que ſi vous diſiez, que nous n'auons aucune faculté pour ouyr, mais que par la ſeule veuë des couleurs nous paruenons à la connoiſſance des ſons. Car on peut dire qu'il y a plus d'analogie, ou de rapport

port entre les couleurs, & les ſons, qu'entre les choſes corporelles, & Dieu. Et lors que vous demandez que i'adjouſte quelque choſe qui nous éleue iuſqu'à la connoiſſance de l'eſtre immateriel, ou ſpirituel, ie ne puis mieux faire que de vous renuoyer à ma ſeconde Meditation, afin qu'au moins vous connoiſſiez qu'elle n'eſt pas tout à fait inutile ; Car que pourois-je faire icy par vne ou deux periodes, ſi ie n'ay pû rien auancer par vn long diſcours preparé ſeulement pour ce ſujet, & auquel il me ſemble n'auoir pas moins apporté d'induſtrie, qu'en aucun eſcrit que i'aye publié.

Et encore qu'en cette Meditation i'aye ſeulement traité de l'eſprit humain, elle n'eſt pas pour cela moins vtile à faire connoiſtre la difference qui eſt entre la nature diuine, & celle des choſes materielles. Car ie veux bien icy auoüer franchement, que l'idée que nous auons, par exemple, de l'entendement diuin, ne me ſemble point diferer de celle que nous auons de noſtre propre entendement, ſinon ſeulement comme l'idée d'vn nombre infiny differe de l'idée du nombre binaire, ou du ternaire ; & il en eſt de meſme de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnoiſſons en nous quelque veſtige.

Mais outre cela nous conceuons en Dieu vne immenſité, ſimplicité, ou vnité abſoluë, qui embraſſe & contient tous ſes autres attributs, & de laquelle nous ne trouuons ny en nous, ny ailleurs, aucun exemple, mais elle eſt (ainſi que i'ay dit auparauant)

comme la marque de l'ouurier imprimée ſur ſon ouurage. Et par ſon moyen nous connoiſſons qu'aucune des choſes que nous conceuons eſtre en Dieu, & en nous, & que nous conſiderons en luy par parties, & comme ſi elles eſtoient diſtinctes, à cauſe de la foibleſſe de noſtre entendement, & que nous les experimentons telles en nous, ne conuiennent point à Dieu, & à nous, en la façon qu'on nomme vniuoque dans les eſcoles : Comme auſſi nous connoiſſons que de pluſieurs choſes particulieres qui n'ont point de fin, dont nous auons les idées, comme d'vne connoiſſance ſans fin, d'vne puiſſance, d'vn nombre, d'vne longueur, &c. qui ſont auſſi ſans fin, il y en a quelques-vnes qui ſont contenuës formellement dans l'idée que nous auons de Dieu, comme la connoiſſance, & la puiſſance, & d'autres qui n'y ſont qu'eminemment, comme le nombre & la longueur ; ce qui certes ne ſeroit pas ainſi, ſi cette idée n'eſtoit rien autre choſe en nous qu'vne fiction.

Et elle ne ſeroit pas auſſi conceuë ſi exactement de la meſme façon de tout le monde : Car c'eſt vne choſe tres-remarquable, que tous les Metaphyſiciens s'accordent vnanimement dans la deſcription qu'ils font des attributs de Dieu, (au moins de ceux qui peuuent eſtre connus par la ſeule raiſon humaine) en telle ſorte qu'il n'y a aucune choſe Phyſique, ny ſenſible, aucune choſe dont nous ayons vne idée ſi expreſſe, & ſi palpable, touchant la nature de laquelle il ne ſe rencontre chez les Philoſophes vne plus grande diuerſité

d'opinions, qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu.

Et certes iamais les hommes ne pouroient s'éloigner de la vraye connoiſſance de cette nature diuine, s'ils vouloient ſeulement porter leur attention ſur l'idée qu'ils ont de l'Eſtre ſouuerainement parfait. Mais ceux qui meſlent quelques autres idées auec celle-là, compoſent par ce moyen vn Dieu Chimerique, en la nature duquel il y a des choſes qui ſe contrarient, & aprés l'auoir ainſi compoſé, ce n'eſt pas merueille s'ils nient qu'vn tel Dieu, qui leur eſt repreſenté par vne fauſſe idée, exiſte. Ainſi lors que vous parlez icy d'vn eſtre corporel tres-parfait, ſi vous prenez le nom de tres-parfait abſolument, en ſorte que vous entendiez que le corps eſt vn eſtre dans lequel ſe rencontrent toutes les perfections, vous dites des choſes qui ſe contrarient : d'autant que la nature du corps enferme pluſieurs imperfections, par exemple, que le corps ſoit diuiſible en parties, que chacune de ſes parties ne ſoit pas l'autre, & autres ſemblables ; car c'eſt vne choſe de ſoy manifeſte, que c'eſt vne plus grande perfection de ne pouuoir eſtre diuiſé, que de le pouuoir eſtre. Que ſi vous entendez ſeulement ce qui eſt tres-parfait dans le Genre de corps, cela n'eſt point le vray Dieu.

Ce que vous adjouſtez de l'idée d'vn Ange laquelle eſt plus parfaite que nous, à ſçauoir, qu'il n'eſt pas beſoin qu'elle ait eſté miſe en nous par vn Ange, i'en demeure aiſément d'accord : car i'ay deſia dit moy-

meſme dans la troiſiéme Meditation, *qu'elle peut eſtre composée des idées que nous auons de Dieu & de l'homme.* Et cela ne m'eſt en aucune façon contraire.

Quant à ceux qui nient d'auoir en eux l'idée de Dieu, & qui au lieu d'elle forgent quelque Idole, &c. ceux-là dis-je nient le nom, & accordent la choſe; Car certainement ie ne penſe pas que cette idée ſoit de meſme nature que les images des choſes materielles dépeintes en la fantaiſie, mais au contraire ie croy qu'elle ne peut eſtre conceuë que par le ſeul entendement, & qu'en effet elle n'eſt rien autre choſe que ce qu'il nous en fait connoiſtre ſoit par la premiere, ſoit par la ſeconde, ſoit par la troiſiéme de ſes operations; Et ie pretens maintenir que de cela ſeul que quelque perfection, qui eſt au deſſus de moy, deuient l'objet de mon entendement en quelque façon que ce ſoit qu'elle ſe preſente à luy, par exemple, de cela ſeul que i'aperçoy que ie ne puis iamais en nombrant arriuer au plus grand de tous les nombres, & que de là ie connois qu'il y a quelque choſe en matiere de nombrer qui ſurpaſſe mes forces, ie puis conclure neceſſairement, non pas à la verité qu'vn nombre infiny exiſte, ny auſſi que ſon exiſtence implique contradiction, comme vous dites: mais que cette puiſſance que i'ay de comprendre, qu'il y a touſiours quelque choſe de plus à conceuoir dans le plus grand des nombres, que ie ne puis iamais conceuoir, ne me vient pas de moy-meſme, & que ie l'ay receuë de quelque autre eſtre qui eſt plus parfait que ie ne ſuis.

Et il importe fort peu qu'on donne le nom d'Idée à ce concept d'vn nombre indefiny, ou qu'on ne luy donne pas. Mais pour entendre quel eſt cét eſtre plus parfait que ie ne ſuis, & ſi ce n'eſt point ce meſme nombre, dont ie ne puis trouuer la fin, qui eſt réellement exiſtant, & infiny, ou bien ſi c'eſt quelqu'autre choſe, il faut conſiderer toutes les autres perfections, leſquelles, outre la puiſſance de me donner cette idée, peuuent eſtre en la meſme choſe en qui eſt cette puiſſance; Et ainſi on trouuera que cette choſe eſt Dieu.

Enfin lors que Dieu eſt dit eſtre *inconceuable*, cela s'entend d'vne pleine & entiere conception, qui comprenne, & embraſſe parfaitement tout ce qui eſt ën luy, & non pas de cette mediocre & imparfaite qui eſt en nous, laquelle neantmoins ſufit pour connoiſtre qu'il exiſte; Et vous ne prouuez rien contre moy, en diſant que l'idée de l'vnité de toutes les perfections qui ſont en Dieu ſoit formée de la meſme façon que l'vnité generique, & celle des autres vniuerſaux. Mais neantmoins elle en eſt fort differente: car elle denote vne particuliere, & poſitiue perfection en Dieu, au lieu que l'vnité generique n'adjouſte rien de réel à la nature de chaque indiuidu.

En troiſiéme lieu, où i'ay dit que nous ne pouuons rien ſçauoir certainement, ſi nous ne connoiſſons premierement que Dieu exiſte: I'ay dit en termes exprez, que ie ne parlois que de la ſcience de ces concluſions, *dont la memoire nous peut reuenir en l'eſprit, lors que*

nous ne penſons plus aux raiſons d'où nous les auions tirées. Car la connoiſſance des premiers principes, ou axiomes, n'a pas accouſtumé d'eſtre apellée ſcience par les Dialecticiens. Mais quand nous aperceuons que nous ſommes des choſes qui penſent, c'eſt vne premiere notion qui n'eſt tirée d'aucun ſyllogiſme: Et lors que quelqu'vn dit, *Ie penſe, donc ie ſuis, ou i'exiſte,* il ne conclut pas ſon exiſtence de ſa penſée, comme par la force de quelque ſyllogiſme, mais comme vne choſe connuë de ſoy, il la void par vne ſimple inſpection de l'eſprit; comme il paroiſt de ce que s'il la deduiſoit par le ſyllogiſme, il auroit deu auparauant connoiſtre cette maieure: *Tout ce qui penſe eſt, ou exiſte:* mais au contraire elle luy eſt enſeignée de ce qu'il ſent en luy-meſme qu'il ne ſe peut pas faire qu'il penſe, s'il n'exiſte. Car c'eſt le propre de noſtre eſprit, de former les propoſitions generales de la connoiſſance des particulieres.

Or qu'vn Athée puiſſe connoiſtre clairement que les trois angles d'vn triangle ſont égaux à deux droits, ie ne le nie pas; mais ie maintiens ſeulement qu'il ne le connoiſt pas par vne vraye, & certaine ſcience; parce que toute connoiſſance qui peut eſtre renduë douteuſe ne doit pas eſtre apellée ſcience; & puis qu'on ſupoſe que celuy-là eſt vn Athée, il ne peut pas eſtre certain de n'eſtre point deceu dans les choſes qui luy ſemblent eſtre tres-euidentes, comme il a deſia eſté montré cy-deuant; & encore que peut eſtre ce doute ne luy vienne point en la penſée, il luy peut neantmoins

venir s'il l'examine, où s'il luy eſt propoſé par vn autre : Et iamais il ne ſera hors du danger de l'auoir, ſi premierement il ne reconnoiſt vn Dieu.

Et il n'importe pas que peut-eſtre il eſtime qu'il a des demonſtrations pour prouuer qu'il n'y a point de Dieu; Car ces demonſtrations pretenduës eſtant fauſſes, on luy en peut touſiours faire connoiſtre la fauſſeté, & alors on le fera changer d'opinion. Ce qui à la verité ne ſera pas difficile, ſi pour toutes raiſons il aporte ſeulement ce que vous adjouſtez icy, c'eſt à ſçauoir, *que l'infiny en tout genre de perfection exclut toute autre ſorte d'eſtre &c.*

Car premierement, ſi on luy demande d'où il a apris que cette excluſion de tous les autres eſtres apartient à la nature de l'infiny, il n'aura rien qu'il puiſſe répondre pertinemment : d'autant que par le nom *d'infiny*, on n'a pas coûtume d'entendre ce qui exclut l'exiſtence des choſes finies, & qu'il ne peut rien ſçauoir de la nature d'vne choſe qu'il penſe n'eſtre rien du tout, & par conſequent n'auoir point de nature, ſinon ce qui eſt contenu dans la ſeule & ordinaire ſignification du nom de cette choſe.

De plus, à quoy ſeruiroit l'infinie puiſſance de cét infiny imaginaire, s'il ne pouuoit iamais rien créer? Et enfin de ce que nous experimentons auoir en nous-meſmes quelque puiſſance de penſer, nous conceuons facilement qu'vne telle puiſſance peut eſtre en quelque autre, & meſme plus grande qu'en nous : mais encore que nous penſions que celle-là s'augmente à

l'infiny, nous ne craindrons pas pour cela que la noſtre deuienne moindre. Il en eſt de meſme de tous les autres attributs de Dieu, meſme de la puiſſance de produire quelques effets hors de ſoy, pourueu que nous ſupoſions qu'il n'y en a point en nous, qui ne ſoit ſoumiſe à la volonté de Dieu; & partant il peut eſtre entendu tout à fait infiny ſans aucune excluſion des choſes creées.

En quatriéme lieu, *lors que ie dis que Dieu ne peut mentir, ny eſtre trompeur*, ie penſe conuenir auec tous les Theologiens qui ont iamais eſté, & qui ſeront à l'auenir. Et tout ce que vous alleguez au contraire n'a pas plus de force, que ſi ayant nié que Dieu ſe miſt en colere, ou qu'il fuſt ſujet aux autres paſſions de l'ame, vous n'objectiez les lieux de l'écriture où il ſemble que quelques paſſions humaines luy ſont attribuées.

Car tout le monde connoiſt aſſez la diſtinction qui eſt entre ces façons de parler de Dieu, dont l'écriture ſe ſert ordinairement, qui ſont accommodées à la capacité du vulgaire, & qui contiennent bien quelque verité, mais ſeulement entant qu'elle eſt raportée aux hommes; & celles qui expriment vne verité plus ſimple & plus pure, & qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur ſoit point raportée; deſquelles chacun doit vſer en philoſophant, & dont i'ay deu principalement me ſeruir dans mes Meditations, veu qu'en ce lieu là meſme ie ne ſupoſois pas encore qu'aucun homme me fuſt connu, & que ie ne me conſiderois pas non plus, en tant que compoſé de corps & d'eſprit,

d'eſprit, mais comme vn eſprit ſeulement.

D'où il eſt euident que ie n'ay point parlé en ce lieu-là du menſonge qui s'exprime par des paroles, mais ſeulement de la malice interne & formelle qui eſt contenuë dans la tromperie : quoy que neantmoins ces paroles que vous aportez du Prophete, *Encore quarante iours & Niniue ſera ſubuertie*, ne ſoient pas meſme vn menſonge verbal, mais vne ſimple menace, dont l'euenement dépendoit d'vne condition: & lors qu'il eſt dit *que Dieu a endurcy le cœur de Pharaon*, ou quelque choſe de ſemblable, il ne faut pas penſer qu'il ait fait cela poſitiuement, mais ſeulement negatiuement, à ſçauoir, ne donnant pas à Pharaon vne grace efficace pour ſe conuertir.

Ie ne voudrois pas neantmoins condamner ceux qui diſent que Dieu peut proferer par ſes Prophetes quelque menſonge verbal, tels que ſont ceux dont ſe ſeruent les Medecins quand ils deçoiuent leurs malades pour les guerrir, c'eſt à dire qui fuſt exempt de toute la malice qui ſe rencontre ordinairement dans la tromperie : Mais bien dauantage nous voyons quelquesfois que nous ſommes réellement trompez par cét inſtinct naturel qui nous a eſté donné de Dieu, comme lors qu'vn hydropique a ſoif; Car alors il eſt réellement pouſſé à boire par la nature qui luy a eſté donnée de Dieu pour la conſeruation de ſon corps, quoy que neantmoins cette nature le trompe, puis que le boire luy doit eſtre nuiſible ; mais i'ay expliqué dans la ſixiéme Meditation, comment cela peut

compatir auec la bonté, & la verité de Dieu.

Mais dans les choſes qui ne peuuent pas eſtre ainſi expliquées, à ſçauoir, dans nos iugemens tres-clairs & tres-exacts, leſquels s'ils eſtoient faux ne pouroient eſtre corrigez par d'autres plus clairs, ny par l'ayde d'aucune autre faculté naturelle, ie ſouſtiens hardiment que nous ne pouuons eſtre trompez. Car Dieu eſtant le ſouuerain eſtre, il faut neceſſairement qu'il ſoit auſſi le ſouuerain bien, & la ſouueraine verité, & partant il repugne que quelque choſe vienne de luy, qui tende poſitiuement à la fauſſeté. Mais puis qu'il ne peut y auoir rien en nous de réel, qui ne nous ait eſté donné par luy (comme il a eſté demontré en prouuant ſon exiſtence) & puis que nous auons en nous vne faculté réelle pour connoiſtre le vray, & le diſtinguer d'auec le faux (comme on peut prouuer de cela ſeul que nous auons en nous les idées du vray & du faux) ſi cette faculté ne tendoit au vray, au moins lors que nous nous en ſeruons comme il faut (c'eſt à dire lors que nous ne donnons noſtre conſentement qu'aux choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement: car on ne peut pas feindre vn autre bon vſage de cette faculté) ce ne ſeroit pas ſans raiſon que Dieu qui nous l'a donnée ſeroit tenu pour vn trompeur.

Et ainſi vous voyez qu'aprés auoir connu que Dieu exiſte, il eſt neceſſaire de feindre qu'il ſoit trompeur, ſi nous voulons réuoquer en doute les choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement; Et

parce que cela ne ſe peut pas meſme feindre, il faut neceſſairement admettre ces choſes comme tres-vrayes & tres-aſſurées.

Mais dautant que ie remarque icy, que vous vous arreſtez encore aux doutes que i'ay propoſez dans ma premiere Meditation, & que ie penſois auoir leuez aſſez exactement dans les ſuiuantes, i'expliqueray icy derechef le fondement ſur lequel il me ſemble que toute la certitude humaine peut eſtre apuyée.

Premierement auſſi toſt que nous penſons conceuoir clairement quelque verité nous ſommes naturellement portez à la croire. Et ſi cette croyance eſt ſi forte, que nous ne puiſſions iamais auoir aucune raiſon de douter de ce que nous croyons de la ſorte, il n'y a rien à rechercher d'auantage, nous auons touchant cela toute la certitude qui ſe peut raiſonnablement ſouhaiter.

Car que nous importe ſi peut-eſtre quelqu'vn feint, que cela meſme, de la verité duquel nous ſommes ſi fortement perſuadez, paroiſt faux aux yeux de Dieu, ou des Anges, & que partant abſolument parlant il eſt faux; qu'auons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fauſſeté abſoluë, puis que nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en auons pas meſme le moindre ſoupçon; Car nous ſupoſons vne croyance ou vne perſuaſion ſi ferme qu'elle ne puiſſe eſtre oſtée; laquelle par conſequent eſt en tout la meſme choſe qu'vne tres-parfaite certitude. Mais on peut bien douter ſi l'on a quelque certitude de cette nature,

ou quelque perſuaſion ferme, & immuable.

Et certes il eſt manifeſte qu'on n'en peut pas auoir des choſes obſcures & confuſes, pour peu d'obſcurité ou confuſion que nous y remarquions ; car cette obſcurité quelle qu'elle ſoit, eſt vne cauſe aſſez ſuffiſante pour nous faire douter de ces choſes. On n'en peut pas auſſi auoir des choſes qui ne ſont aperceuës que par les ſens, quelque clarté qu'il y ait en leur perception, parce que nous auons ſouuent remarqué que dans le ſens il peut y auoir de l'erreur, comme lors qu'vn hydropique a ſoif, ou que la neige paroiſt jaune à celuy qui a la jauniſſe. Car celuy-là ne la void pas moins clairement & diſtinctement de la ſorte, que nous à qui elle paroiſt blanche. Il reſte donc, que ſi on en peut auoir, ce ſoit ſeulement des choſes que l'eſprit conçoit clairement & diſtinctement.

Or entre ces choſes il y en a de ſi claires, & tout enſemble de ſi ſimples, qu'il nous eſt impoſſible de penſer à elles que nous ne les croyons eſtre vrayes ; par exemple, que i'exiſte lors que ie penſe, que les choſes qui ont vne fois eſté faites ne peuuent pas n'auoir point eſté faites, & autres choſes ſemblables dont il eſt manifeſte que l'on a vne parfaite certitude.

Car nous ne pouuons pas douter de ces choſes-là ſans penſer à elles ; mais nous n'y pouuons iamais penſer ſans croire qu'elles ſont vrayes, comme ie viens de dire ; Doncques nous n'en pouuons douter que nous ne les croyons eſtre vrayes, c'eſt à dire que nous n'en pouuons iamais douter.

Et il ne ſert de rien de dire *que nous auons ſouuent experimenté que des perſonnes ſe ſont trompées en des choſes qu'elles penſoient voir plus clairement que le Soleil :* Car nous n'auons iamais veu ny nous, ny perſonne, que cela ſoit arriué à ceux qui ont tiré toute la clarté de leur perception de l'entendement ſeul, mais bien à ceux qui l'ont priſe des ſens, ou de quelque faux prejugé. Il ne ſert de rien auſſi que quelqu'vn feigne que ces choſes ſemblent fauſſes à Dieu, ou aux Anges, parce que l'euidence de noſtre perception ne permettra pas que nous écoutions celuy qui l'aura feint, & nous le voudra perſuader.

Il y a d'autres choſes que noſtre entendement conçoit auſſi fort clairement, lors que nous prenons garde de prés aux raiſons d'où dépend leur connoiſſance, & pour ce nous ne pouuons pas alors en douter; mais parce que nous pouuons oublier les raiſons, & cependant nous reſſouuenir des concluſions qui en ont eſté tirées, on demande ſi on peut auoir vne ferme & immuable perſuaſion de ces concluſions, tandis que nons nous reſſouuenons qu'elles ont eſté déduites de principes tres-euidens; Car ce ſouuenir doit eſtre ſupoſé pour pouuoir eſtre apellées concluſions. Et ie répons que ceux-là l'ont, qui connoiſſent tellement Dieu, qu'ils ſçauent qu'il ne ſe peut pas faire, que la faculté d'entendre qui leur a eſté donnée par luy ait autre choſe que la verité pour objet : mais que les autres ne l'ont point; & cela a eſté ſi clairement expliqué à la fin de la cinquiéme Meditation que

ie ne penſe pas y deuoir icy rien adjouſter.

En cinquiéme lieu, Ie m'étonne que vous niiez que la volonté ſe met en danger de faillir, lors qu'elle pourſuit & embraſſe les connoiſſances obſcures & confuſes de l'entendement; Car qu'eſt-ce qui la peut rendre certaine ſi ce qu'elle ſuit n'eſt pas clairement conneu? Et quel a iamais eſté le Philoſophe, ou le Theologien, ou bien ſeulement l'homme vſant de raiſon, qui n'ait confeſſé que le danger de faillir où nous nous expoſons eſt d'autant moindre, que plus claire eſt la choſe que nous conceuons auparauant que d'y donner noſtre conſentement? & que ceux là pechent qui ſans connoiſſance de cauſe portent quelque iugement: Or nulle conception n'eſt dite obſcure ou confuſe, ſinon parce qu'il y a en elle quelque choſe de contenu, qui n'eſt pas connuë.

Et partant ce que vous objectez touchant la foy qu'on doit embraſſer, n'a pas plus de force contre moy, que contre tous ceux qui ont iamais cultiué la raiſon humaine, & à vray dire elle n'en a aucune contre pas vn. Car encore qu'on die que la foy a pour objet des choſes obſcures, neantmoins ce pourquoy nous les croyons n'eſt pas obſcur, mais il eſt plus clair qu'aucune lumiere naturelle. Dautant qu'il faut diſtinguer entre la matiere, ou la choſe à laquelle nous donnons noſtre creance, & la raiſon formelle qui meut noſtre volonté à la donner. Car c'eſt dans cette ſeule raiſon formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté, & de l'euidence.

Et quant à la matiere perſonne n'a iamais nié qu'elle peut eſtre obſcure, voire l'obſcurité meſme ; Car quand ie iuge que l'obſcurité doit eſtre oſtée de nos penſées pour leur pouuoir donner noſtre conſentement ſans aucun danger de faillir, c'eſt l'obſcurité meſme qui me ſert de matiere pour former vn iugement clair & diſtinct.

Outre cela il faut remarquer que la clarté, ou l'euidence, par laquelle noſtre volonté peut eſtre excitée à croire, eſt de deux ſortes ; l'vne qui part de la lumiere naturelle, & l'autre qui vient de la grace diuine.

Or quoy qu'on die ordinairement que la foy eſt des choſes obſcures, toutesfois cela s'entend ſeulement de ſa matiere, & non point de la raiſon formelle pour laquelle nous croyons ? car au contraire cette raiſon formelle conſiſte en vne certaine lumiere interieure, de laquelle Dieu nous ayant ſurnaturellement éclairez, nous auons vne confiance certaine, que les choſes qui nous ſont propoſées à croire ont eſté reuelées par luy, & qu'il eſt entierement impoſſible qu'il ſoit menteur, & qu'il nous trompe : ce qui eſt plus aſſuré que toute autre lumiere naturelle, & ſouuent meſme plus euident, à cauſe de la lumiere de la grace.

Et certes les Turcs & les autres infidelles, lors qu'ils n'embraſſent point la religion Chreſtienne, ne pechent pas pour ne vouloir point adjouſter foy aux choſes obſcures, comme eſtant obſcures, mais ils pechent, ou de ce qu'ils reſiſtent à la grace diuine qui les auertit interieurement, ou que pechans en d'au-

tres choſes ils ſe rendent indignes de cette grace. Et ie diray hardiment qu'vn infidele qui deſtitué de toute grace ſurnaturelle, & ignorant tout à fait que les choſes que nous autres Chreſtiens croyons ont eſté reuelées de Dieu, neantmoins attiré par quelques faux raiſonnemens ſe porteroit à croire ces meſmes choſes qui luy ſeroient obſcures, ne ſeroit pas pour cela fidele, mais plutoſt qu'il pecheroit en ce qu'il ne ſe ſeruiroit pas comme il faut de ſa raiſon.

Et ie ne penſe pas que iamais aucun Theologien ortodoxe ait eu d'autres ſentimens touchant cela; Et ceux auſſi qui liront mes Meditations n'auront pas ſujet de croire que ie n'aye point connu cette lumiere ſurnaturelle, puis que dans la quatriéme, où i'ay ſoigneuſement recherché la cauſe de l'erreur ou fauſſeté, i'ay dit en paroles expreſſes *qu'elle diſpoſe l'interieur de noſtre penſée à vouloir, & que neantmoins elle ne diminuë point la liberté.*

Au reſte, ie vous prie icy de vous ſouuenir, que touchant les choſes que la volonté peut embraſſer, i'ay touſiours mis vne tres-grande diſtinction entre l'vſage de la vie, & la contemplation de la verité. Car pour ce qui regarde l'vſage de la vie, tant s'en faut que ie penſe qu'il ne faille ſuiure que les choſes que nous connoiſſons tres-clairement, qu'au contraire ie tiens qu'il ne faut pas meſme toûjours attendre les plus vray-ſemblables, mais qu'il faut quelquesfois entre pluſieurs choſes tout à fait inconnuës & incertaines, en

choiſir

choiſir vne, & s'y determiner, & aprés cela ne la pas croire moins fermement, tant que nous ne voyons point de raiſons au contraire, que ſi nous l'auions choiſie pour des raiſons certaines & tres-euidentes; ainſi que i'ay deſia expliqué dans le diſcours de la Methode p. 26. Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la verité, qui a iamais nié qu'il faille ſuſpendre ſon iugement à l'egard des choſes obſcures, & qui ne ſont pas aſſez diſtinctement connuës. Or que cette ſeule contemplation de la verité ait lieu dans mes Meditations, outre que cela ſe reconnoiſt aſſez clairement par elles-meſmes, ie l'ay de plus declaré en paroles expreſſes ſur la fin de la premiere, en diſant, *que ie ne pouuois trop douter, ny vſer de trop de defiance en ce lieu-là, dautant que ie ne m'appliquois pas alors aux choſes qui regardent l'vſage de la vie, mais ſeulement à la recherche de la verité.*

En ſixiéme lieu, où vous reprenez la concluſion d'vn ſyllogiſme que i'auois mis en forme, il ſemble que vous pechiez vous-meſmes en la forme; car pour conclure ce que vous voulez, la majeure deuoit eſtre telle, *Ce que clairement & diſtinctement nous conceuons apartenir à la nature de quelque choſe, cela peut eſtre dit ou affirmé auec verité apartenir à la nature de cette choſe:* Et ainſi elle ne contiendroit rien qu'vne inutile & ſuperfluë repetition: Mais la maieure de mon argument a eſté telle:

Ce que clairement & diſtinctement nous conceuons apartenir à la nature de quelque choſe, cela peut eſtre dit ou af-

firmé auec verité de cette choſe. C'eſt à dire ſi eſtre animal apartient à l'eſſence ou à la nature de l'homme, on peut aſſurer que l'homme eſt animal; ſi auoir les trois angles égaux à deux droits apartient à la nature du triangle rectiligne, on peut aſſurer que le triangle rectiligne a ſes trois angles égaux à deux droits; ſi exiſter apartient à la nature de Dieu, on peut aſſurer que Dieu exiſte, &c. Et la mineure a eſté telle: *Or eſt-il qu'il apartient à la nature de Dieu d'exiſter*: D'où il eſt euident qu'il faut conclure comme i'ay fait; c'eſt à ſçauoir, Doncques on peut auec verité aſſurer de Dieu qu'il exiſte; & non pas comme vous voulez. *Doncques nous pouuons aſſurer auec verité qu'il apartient à la nature de Dieu d'exiſter.*

Et partant pour vſer de l'exception que vous aportez en ſuite, il vous euſt falu nier la majeure, & dire que ce que nous conceuons clairement & diſtinctement apartenir à la nature de quelque choſe, ne peut pas pour cela eſtre dit, ou affirmé de cette choſe, ſi ce n'eſt que ſa nature ſoit poſſible, ou ne repugne point. Mais voyez ie vous prie la foibleſſe de cette exception. Car, ou bien par ce mot de *poſſible* vous entendez, comme l'on fait d'ordinaire, tout ce qui ne repugne point à la penſée humaine; auquel ſens il eſt manifeſte que la nature de Dieu, de la façon que ie l'ay décrite, eſt poſſible, parce que ie n'ay rien ſupoſé en elle, ſinon ce que nous conceuons clairement & diſtinctement luy deuoir apartenir, & ainſi ie n'ay rien ſupoſé, qui repugne à la penſée, ou au concept

humain : ou bien vous feignez quelque autre poſſibilité de la part de l'objet meſme, laquelle, ſi elle ne conuient auec la precedente, ne peut iamais eſtre connuë par l'entendement humain, & partant elle n'a pas plus de force pour nous obliger à nier la nature de Dieu, ou ſon exiſtence, que pour renuerſer toutes les autres choſes qui tombent ſous la connoiſſance des hommes; Car par la meſme raiſon que l'on nie que la nature de Dieu eſt poſſible, encore qu'il ne ſe rencontre aucune impoſſibilité de la part du concept, ou de la penſée, mais qu'au contraire toutes les choſes qui ſont contenuës dans ce concept de la nature diuine, ſoient tellement connexes entr'elles, qu'il nous ſemble y auoir de la contradiction à dire qu'il y en ait quelqu'vne qui n'apartienne pas à la nature de Dieu, on poura auſſi nier qu'il ſoit poſſible que les trois angles d'vn triangle ſoient égaux à deux droits, ou que celuy qui penſe actuellement exiſte : & à bien plus forte raiſon l'on poura nier, qu'il y ait rien de vray de toutes les choſes que nous aperceuons par les ſens ; Et ainſi toute la connoiſſance humaine ſera renuerſée, mais ce ne ſera pas auec aucune raiſon, ou fondement.

Et pour ce qui eſt de cét argument que vous comparez auec le mien, à ſçauoir, *s'il n'implique point que Dieu exiſte, il eſt certain qu'il exiſte, mais il n'implique point, doncques, &c.* materiellement parlant il eſt vray, mais formellement c'eſt vn ſophiſme ; Car dans la majeure ce mot *il implique*, regarde le concept de la cauſe

par laquelle Dieu peut eſtre, & dans la mineure il regarde le ſeul concept de l'exiſtence & de la nature de Dieu, comme il paroiſt de ce que ſi on nie la majeure, il la faudra ainſi prouuer.

Si Dieu n'exiſte point encore, il implique qu'il exiſte, parce qu'on ne ſçauroit aſſigner de cauſe ſuffiſante pour le produire : Mais il n'implique point qu'il exiſte, comme il a eſté accordé dans la mineure, Doncques &c.

Et ſi on nie la mineure il la faudra prouuer ainſi. Cette choſe n'implique point dans le concept formel de laquelle il n'y a rien qui enferme contradiction: Mais dans le concept formel de l'exiſtence ou de la nature diuine, il n'y a rien qui enferme contradiction. Doncques &c. Et ainſi ce mot *Il implique*, eſt pris en deux diuers ſens.

Car il ſe peut faire qu'on ne conceura rien dans la choſe meſme qui empeſche qu'elle ne puiſſe exiſter, & que cependant on conceura quelque choſe de la part de ſa cauſe qui empeſche qu'elle ne ſoit produite.

Or, encore que nous ne conceuions Dieu que tres-imparfaitement, cela n'empeſche pas qu'il ne ſoit certain que ſa nature eſt poſſible, ou qu'elle n'implique point.

Ny auſſi que nous ne puiſſions aſſurer auec verité que nous l'auons aſſez ſoigneuſement examinée, & & aſſez clairement connuë: (à ſçauoir autant qu'il ſuffit pour connoiſtre qu'elle eſt poſſible, & auſſi que

l'exiſtence neceſſaire luy apartient) Car toute impoſſibilité, ou, s'il m'eſt permis de me ſeruir icy du mot de l'école, toute implicance conſiſte ſeulement en noſtre concept, ou penſée, qui ne peut conjoindre les les idées qui ſe contrarient les vnes les autres ; & elle ne peut conſiſter en aucune choſe qui ſoit hors de l'entendement, parce que de cela meſme qu'vne choſe eſt hors de l'entendement, il eſt manifeſte qu'elle n'implique point, mais qu'elle eſt poſſible.

Or l'impoſſibilité que nous trouuons en nos penſées ne vient que de ce qu'elles ſont obſcures & confuſes, & il n'y en peut auoir aucune dans celles qui ſont claires & diſtinctes, & partant afin que nous puiſſions aſſurer que nous connoiſſons aſſez la nature de Dieu pour ſçauoir qu'il n'y a point de repugnance qu'elle exiſte, il ſuffit que nous entendions clairement & diſtinctement toutes les choſes que nous aperceuons eſtre en elle, quoy que ces choſes ne ſoient qu'en petit nombre, au regard de celles que nous n'aperceuons pas, bien qu'elles ſoient auſſi en elle ; & qu'auec cela nous remarquions que l'exiſtence neceſſaire eſt l'vne des choſes que nous aperceuons ainſi eſtre en Dieu.

En ſeptiéme lieu, I'ay deſia donné la raiſon dans l'abregé de mes Meditations, pourquoy ie n'ay rien dit icy touchant l'immortalité de l'ame ; I'ay auſſi fait voir cy-deuant comme quoy i'ay ſuffiſamment prouué la diſtinction qui eſt entre l'eſprit & toute ſorte de corps.

Quant à ce que vous adjouſtez *que de la diſtinction de l'ame d'auec le corps il ne s'enſuit pas qu'elle ſoit immortelle, parce que nonobſtant cela on peut dire que Dieu l'a faite d'vne telle naeure, que ſa durée finit auec celle de la vie du corps:* Ie confeſſe que ie n'ay rien a y répondre; car ie n'ay pas tant de preſomption que d'entreprendre de determiner par la force du raiſonnement humain, vne choſe qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu.

La connoiſſance naturelle nous aprend que l'eſprit eſt different du corps, & qu'il eſt vne ſubſtance; Et auſſi que le corps humain, entant qu'il differe des autres corps, eſt ſeulement compoſé d'vne certaine configuration de membres, & autres ſemblables accidens; & enfin que la mort du corps dépend ſeulement de quelque diuiſion, ou changement de figure. Or nous n'auons aucun argument, ny aucun exemple, qui nous perſuade que la mort, ou l'aneantiſſement d'vne ſubſtance telle qu'eſt l'eſprit, doiue ſuiure d'vne cauſe ſi legere comme eſt vn changement de figure, qui n'eſt autre choſe qu'vn mode, & encore vn mode non de l'eſprit, mais du corps, qui eſt réellement diſtinct de l'eſprit: Et meſme nous n'auons aucun argument, ny exemple, qui nous puiſſe perſuader qu'il y a des ſubſtances qui ſont ſujettes à eſtre aneanties: Ce qui ſuffit pour conclure, que l'eſprit, ou l'ame de l'homme, autant que cela peut eſtre connu par la Philoſophie naturelle, eſt immortelle.

Mais ſi on demande, ſi Dieu par ſon abſoluë puiſſance n'a point peut-eſtre determiné que les ames

humaines ceſſent d'eſtre, au meſme temps que les corps auſquels elles ſont vnies ſont deſtruits ; c'eſt à Dieu ſeul d'en répondre. Et puis qu'il nous a maintenant reuelé que cela n'arriuera point, il ne nous doit plus reſter touchant cela aucun doute.

Au reſte i'ay beaucoup à vous remercier de ce que vous auez daigné ſi officieuſement, & auec tant de franchiſe m'auertir non ſeulement des choſes qui vous ont ſemblé dignes d'explication, mais auſſi des difficultez qui pouuoient m'eſtre faites par les Athées, ou par quelques enuieux, & médiſans.

Car encore que ie ne voye rien entre les choſes que vous auez propoſées, que ie n'euſſe auparauant rejetté, ou expliqué dans mes Meditations, (comme, par exemple, ce que vous auez allegué des mouches qui ſont produites par le Soleil, des Canadiens, des Niniuites, des Turcs, & autres choſes ſemblables, ne peut venir en l'eſprit à ceux qui ſuiuans l'ordre de ces Meditations, mettront à part pour quelque temps toutes les choſes qu'ils ont apriſes des ſens, pour prendre garde à ce que dicte la plus pure & plus ſaine raiſon; C'eſt pourquoy ie penſois auoir des-ja rejetté toutes ces choſes) Encore, dis-je, que cela ſoit, ie iuge neantmoins que ces objections ſeront fort vtiles à mon deſſein; d'autant que ie ne me promets pas d'auoir beaucoup de lecteurs, qui veüillent aporter tant d'attention aux choſes que i'ay eſcrites, qu'eſtant paruenus à la fin, ils ſe reſſouuiennent de tout ce qu'ils auront leu auparauant : Et ceux qui ne le

feront pas, tomberont aiſément en des difficultez, auſquelles ils verront puis aprez que i'auray ſatisfait par cette réponſe, ou du moins ils prendront de là occaſion d'examiner plus ſoigneuſement la verité.

Pour ce qui regarde le Conſeil que vous me donnez, de diſpoſer mes raiſons ſelon la methode des Geometres, afin que tout d'vn coup les lecteurs les puiſſent comprendre, ie vous diray icy en quelle façon i'ay des-ja taché cy-deuant de la ſuiure, & comment i'y taſcheray encore cy-aprés. Dans la façon d'écrire des Geometres ie diſtingue deux choſes, à ſçauoir l'ordre, & la maniere de démontrer.

L'ordre conſiſte en cela ſeulement, que les choſes qui ſont propoſées les premieres doiuent eſtre connuës ſans l'aide des ſuiuantes, & que les ſuiuantes doiuent aprés eſtre diſpoſées de telle façon, qu'elles ſoient démontrées par les ſeules choſes qui les precedent. Et certainement i'ay taché autant que i'ay pû de ſuiure cét ordre en mes Meditations. Et c'eſt ce qui a fait que ie n'ay pas traité dans la ſeconde de la diſtinction de l'eſprit d'auec le corps, mais ſeulement dans la ſixiéme, & que i'ay obmis de parler de beaucoup de choſes dans tout ce traité, parce qu'elles preſuppoſoient l'explication de pluſieurs autres.

La maniere de démontrer eſt double, l'vne ſe fait par l'analyſe ou reſolution, & l'autre par la ſyntheſe, ou compoſition.

L'analyſe montre la vraye voye par laquelle vne choſe a eſté methodiquement inuentée, & fait voir comment

comment les effets dépendent des cauſes, en ſorte que ſi le lecteur la veut ſuiure, & jetter les yeux ſoigneuſement ſur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la choſe ainſi démontrée, & ne la rendra pas moins ſienne, que ſi luy-meſme l'auoit inuentée.

Mais cette ſorte de demonſtration n'eſt pas propre à conuaincre les lecteurs opiniaſtres, ou peu attentifs; car ſi on laiſſe échaper ſans y prendre garde la moindre des choſes qu'elle propoſe, la neceſſité de ſes concluſions ne paroiſtra point; & on n'a pas coûtume d'y exprimer fort amplement, les choſes qui ſont aſſez claires de ſoy-meſme, bien que ce ſoit ordinairement celles auſquelles il faut le plus prendre garde.

La ſyntheſe au contraire par vne voye toute autre, & comme en examinant les cauſes par leurs effets, (bien que la preuue qu'elle contient ſoit ſouuent auſſi des effets par les cauſes) démontre à la verité clairement ce qui eſt contenu en ſes concluſions, & ſe ſert d'vne longue ſuite de definitions, de demandes, d'axiomes, de theoremes, & de problemes, afin que ſi on luy nie quelques conſquences, elle face voir comment elles ſont contenuës dans les antecedens, & qu'elle arrache le conſentement du lecteur tant obſtiné & opiniaſtre qu'il puiſſe eſtre: mais elle ne donne pas comme l'autre vne entiere ſatisfaction aux eſprits de ceux qui deſirent d'aprendre, parce qu'elle n'enſeigne pas la methode par laquelle la choſe a eſté inuétée.

Les anciens Geometres auoient coutume de ſe ſeruir ſeulement de cette ſyntheſe dans leurs écrits, non qu'ils ignoraſſent entierement l'analyſe, mais à mon auis parce qu'ils en faiſoient tant d'état qu'ils la reſeruoient pour eux ſeuls, comme vn ſecret d'importance.

Pour moy, i'ay ſuiuy ſeulement la voye analytique dans mes Meditations, pource qu'elle me ſemble eſtre la plus vraye, & la plus propre pour enſeigner : mais quant à la ſyntheſe, laquelle ſans doute eſt celle que vous deſirez icy de moy, encore que touchant les choſes qui ſe traitent en la Geometrie, elle puiſſe vtilement eſtre miſe aprés l'Analyſe, elle ne conuient pas toutesfois ſi bien aux matieres qui apartiennent à la Metaphyſique : Car il y a cette difference que les premieres notions qui ſont ſupoſées pour démontrer les propoſitions Geometriques, ayant de la conuenance auec les ſens, ſont receuës facilement d'vn chacun ; c'eſt pourquoy il n'y a point là de difficulté, ſinon à bien tirer les conſequences, ce qui ſe peut faire par toutes ſortes de perſonnes, meſme par les moins attentiues, pourueu ſeulement qu'elles ſe reſſouuienent des choſes precedentes ; & on les oblige aiſément à s'en ſouuenir, en diſtinguant autant de diuerſes propoſitions qu'il y a de choſes à remarquer dans la difficulté propoſée, afin qu'elles s'arreſtent ſeparement ſur chacune, & qu'on les leur puiſſe citer par aprés, pour les auertir de celles auſquelles elles doiuent penſer. Mais au contraire touchant les que-

ſtions qui apartiennent à la Metaphyſique, la principale difficulté eſt de conceuoir clairement & diſtinctement les premieres notions : car encore que de leur nature elles ne ſoient pas moins claires, & meſme que ſouuent elles ſoient plus claires que celles qui ſont conſiderées par les Geometres, neantmoins d'autant qu'elles ſemblent ne s'accorder pas auec pluſieurs prejugez que nous auons receus par les ſens, & auſquels nous ſommes acoutumez dés noſtre enfance, elles ne ſont parfaitement compriſes que par ceux qui ſont fort attentifs, & qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuuent, leur eſprit du commerce des ſens : c'eſt pourquoy ſi on les propoſoit toutes ſeules, elles ſeroient aiſement niées par ceux qui ont l'eſprit porté à la contradiction.

Ce qui a eſté la cauſe pourquoy i'ay plutoſt écrit des Meditations que des diſputes, ou des queſtions, comme font les Philoſophes, ou bien des theoremes ou des problemes comme les Geometres, afin de témoigner par là que ie n'ay écrit que pour ceux qui ſe voudront donner la peine de mediter auec moy ſerieuſement, & conſiderer les choſes auec attention: Car de cela meſme que quelqu'vn ſe prepare pour impugner la verité, il ſe rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne ſon eſprit de la conſideration des raiſons qui la perſuadent, pour l'apliquer à la recherche de celles qui la détruiſent.

Mais neantmoins pour témoigner combien ie défere à voſtre conſeil, ie tacheray icy d'imiter la ſyn-

theſe des Geometres, & y feray vn abregé des principales raiſons dont i'ay vſé pour démontrer l'exiſtence de Dieu, & la diſtinction qui eſt entre l'eſprit & le corps humain : ce qui ne ſeruira peut-eſtre pas peu pour ſoulager l'attention des Lecteurs.

RAISONS QVI PROVVENT l'exiſtence de Dieu, & la diſtinction qui eſt entre l'Eſprit & le Corps humain, diſpoſées d'vne façon Geometrique.

Definitions.

I. PAR le nom *de penſée*, ie comprens tout ce qui eſt tellement en nous, que nous en ſommes immediatement connoiſſans. Ainſi toutes les operations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination, & des ſens ſont des penſées. Mais i'ay adjouſté *immediatement* pour exclure les choſes qui ſuiuent & dépendent de nos penſées, par exemple, le mouuement volontaire a bien à la verité la volonté pour ſon principe, mais luy-meſme neantmoins n'eſt pas vne penſée.

II. Par le nom *d'Idée*, i'entens cette forme de chacune de nos penſées, par la perception immediate de laquelle nous auons connoiſſance de ces meſmes penſées. En telle ſorte que ie ne puis rien exprimer par

des paroles, lors que i'entens ce que ie dis, que de cela meſme il ne ſoit certain que i'ay en moy l'idée de la choſe qui eſt ſignifiée par mes paroles. Et ainſi ie n'apelle pas du nom d'idée les ſeules images qui ſont dépeintes en la fantaiſie: au contraire ie ne les appelle point icy de ce nom, entant qu'elles ſont en la fantaiſie corporelle, c'eſt à dire entant qu'elles ſont dépeintes en quelques parties du cerueau, mais ſeulement entant qu'elles informent l'eſprit meſme, qui s'aplique à cette partie du cerueau.

III. *Par la realité objectiue d'vne Idée*, j'entens l'entité, ou l'eſtre de la choſe repreſentée par l'idée, entant que cette entité eſt dans l'idée: & de la meſme façon on peut dire vne perfection objectiue, ou vn artifice objectif &c. Car tout ce que nous conceuons comme eſtant dans les objets des idées, tout cela eſt objectiuement, ou par repreſentation, dans les idées meſmes.

IV. Les meſmes choſes ſont dites eſtre *formellement* dans les objets des idées, quand elles ſont en eux telles que nous les conceuons; & elles ſont dites y eſtre *eminemment* quand elles n'y ſont pas à la verité telles, mais qu'elles ſont ſi grandes, qu'elles peuuent ſupléer à ce defaut par leur excellence.

V. Toute choſe, dans laquelle reſide immediatement, comme dans ſon ſujet, ou par laquelle exiſte quelque choſe que nous conceuons, c'eſt à dire quelque proprieté, qualité, ou attribut, dont nous auons en nous vne réelle idée, s'appelle *Subſtance*. Car nous

n'auons point d'autre idée de la ſubſtance preciſément priſe, ſinon qu'elle eſt vne choſe dans laquelle exiſte formellement, ou eminemment, ce que nous conceuons, ou ce qui eſt objectiuement dans quelqu'vne de nos idées; dautant que la lumiere naturelle nous enſeigne que le neant ne peut auoir aucun attribut réel.

VI. La ſubſtance, dans laquelle reſide immediatement la penſée, eſt icy apellée, *Eſprit*. Et toutesfois ce nom eſt équiuoque, en ce qu'on l'attribuë auſſi quelquesfois au vent, & aux liqueurs fort ſubtiles: mais ie n'en ſçache point de plus propre.

VII. La ſubſtance, qui eſt le ſujet immediat de l'extenſion, & des accidens qui preſupoſent l'extenſion, comme de la figure, de la ſituation, du mouuement local, &c. s'apelle *Corps*: Mais de ſçauoir ſi la ſubſtance qui eſt apellée Eſprit, eſt la meſme que celle que nous apelons Corps, ou bien ſi elles ſont deux ſubſtances diuerſes, & ſeparées, c'eſt ce qui ſera examiné cy aprés.

VIII. La ſubſtance, que nous entendons eſtre ſouuerainement parfaite, & dans laquelle nous ne conceuons rien qui enferme quelque defaut, où limitation de perfection, s'apelle *Dieu*.

IX. Quand nous diſons que quelque attribut eſt contenu dans la nature, ou dans le concept d'vne choſe, c'eſt de meſme que ſi nous diſions que cét attribut eſt vray de cette choſe, & qu'on peut aſſurer qu'il eſt en elle.

X. Deux ſubſtances ſont dites eſtre diſtinguées réellement, quand chacune d'elles peut exiſter ſans l'autre.

Demandes.

IE demande *premierement*, que les Lecteurs conſiderent combien foibles ſont les raiſons qui leur ont fait iuſques icy adjouſter foy à leurs ſens, & combien ſont incertains tous les iugemẽs qu'ils ont depuis apuyez ſur eux ; & qu'ils repaſſent ſi long temps & ſi ſouuent cette conſideration en leur eſprit, qu'enfin ils acquierent l'habitude de ne ſe plus confier ſi fort en leurs ſens; Car i'eſtime que cela eſt neceſſaire pour ſe rendre capable de connoiſtre la verité des choſes Metaphyſiques, leſquelles ne dépendent point des ſens.

En ſecond lieu, Ie demande qu'ils conſiderent leur propre eſprit, & tous ceux de ſes attributs dont ils reconnoiſtront ne pouuoir en aucune façon douter, encore meſme qu'ils ſupoſaſſent que tout ce qu'ils ont iamais receu par les ſens fuſt entierement faux; & qu'ils ne ceſſent point de le conſiderer, que premierement ils n'ayent acquis l'vſage de le conceuoir diſtinctement, & de croire qu'il eſt plus aiſé à connoiſtre que toutes les choſes corporelles.

En troiſiéme lieu. Qu'ils examinent diligemment les propoſitions qui n'ont pas beſoin de preuue pour eſtre connuës, & dont chacun trouue les notions en ſoy-meſme, comme ſont celles-cy. *Qu'vne meſme choſe ne peut pas eſtre & n'eſtre point tout enſemble. Que le rien ne peut pas eſtre la cauſe efficiente d'aucune choſe*: & autres

autres semblables ; & qu'ainsi ils exercent cette clairté de l'entendement qui leur a esté donnée par la nature, mais que les perceptions des sens ont accoutumé de troubler, & d'obscurcir ; qu'ils l'exercent, dis-je, toute pure, & deliurée de leurs prejugez ; Car par ce moyen la verité des axiomes suiuans leur sera fort euidente.

En quatriéme lieu. Qu'ils examinent les idées de ces natures, qui contiennent en elles vn assemblage de plusieurs attributs ensemble, comme est la nature du triangle, celle du quarré, ou de quelque autre figure; Comme aussi la nature de l'esprit, la nature du corps, & par dessus toutes la nature de Dieu, ou d'vn estre souuerainement parfait. Et qu'ils prennent garde qu'on peut assurer auec verité, que toutes ces choses-là sont en elles, que nous conceuons clairement y estre contenuës. Par exemple, parce que dans la nature du triangle rectiligne il est contenu que ses trois angles sont égaux à deux droits ; & que dans la nature du corps, ou d'vne chose étenduë, la diuisibilité y est comprise, (car nous ne conceuons point de chose étenduë si petite, que nous ne la puissions diuiser au moins par la pensée) Il est vray de dire que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits, & que tout corps est diuisible.

En cinquiéme lieu. Ie demande qu'ils s'arrestent long-temps à contempler la nature de l'estre souuerainement parfait : Et entr'autres choses, qu'ils considerent que dans les idées de toutes les autres natures,

l'exiſtence poſſible ſe trouue bien contenuë ; mais que dans l'idée de Dieu non ſeulement l'exiſtence poſſible y eſt contenuë, mais de plus la neceſſaire. Car de cela ſeul, & ſans aucun raiſonnement, ils connoiſtront que Dieu exiſte ; & il ne leur ſera pas moins clair & euident ſans autre preuue, qu'il leur eſt manifeſte que deux eſt vn nombre pair, & que trois eſt vn nombre impair, & choſes ſemblables. Car il y a des choſes qui ſont ainſi connuës ſans preuues par quelques-vns, que d'autres n'entendent que par vn long diſcours, & raiſonnement.

En ſixiéme lieu. Que conſiderant auec ſoin tous les exemples d'vne claire & diſtincte perception, & tous ceux dont la perception eſt obſcure & confuſe, deſquels i'ay parlé dans mes Meditations, ils s'accoutument à diſtinguer les choſes qui ſont clairement connuës, de celles qui ſont obſcures : car cela s'aprend mieux par des exemples, que par des regles ; & ie penſe qu'on n'en peut donner aucun exemple, dont ie n'aye touché quelque choſe.

En ſeptiémé lieu. Ie demande que les lecteurs prenans garde qu'ils n'ont iamais reconnu aucune fauſſeté dans les choſes qu'ils ont clairement conceuës, & qu'au contraire ils n'ont iamais rencontré, ſinon par hazard, aucune verité dans les choſes qu'ils n'ont conceuës qu'auec obſcurité : Ils conſiderent que ce ſeroit vne choſe entierement déraiſonnable, ſi pour quelques prejugez des ſens, ou pour quelques ſupoſitions faites à plaiſir, & fondées ſur quelque cho-

ſe d'obſcur, & d'inconnu, ils reuoquoient en doute les choſes que l'entendement conçoit clairement & diſtinctement. Au moyen dequoy ils admettront facilement les Axiomes ſuiuans pour vrays, & indubitables ; Bien que j'auouë que pluſieurs d'entr'eux euſſent pû eſtre mieux expliquez, & euſſent deu eſtre plutoſt propoſez comme des theorémes, que comme des Axiomes, ſi i'euſſe voulu eſtre plus exact.

Axiomes.

OV

Notions communes.

I. IL n'y a aucune choſe exiſtante de laquelle on ne puiſſe demander quelle eſt la cauſe pourquoy elle exiſte. Car cela meſme ſe peut demander de Dieu; non qu'il ait beſoin d'aucune cauſe pour exiſter, mais parce que l'immenſité meſme de ſa nature eſt la cauſe, ou la raiſon pour laquelle il n'a beſoin d'aucune cauſe pour exiſter.

II. Le temps preſent ne dépend point de celuy qui l'a immediatement precedé, c'eſt pourquoy il n'eſt pas beſoin d'vne moindre cauſe pour conſeruer vne choſe, que pour la produire la premiere fois.

III. Aucune choſe, ny aucune perfection de cette choſe actuellement exiſtante, ne peut auoir le *Neant*, ou vne choſe non exiſtante, pour la cauſe de ſon exiſtence.

IV. Toute la realité, ou perfection qui eſt dans vne choſe, ſe rencontre formellement, ou eminemment, dans ſa cauſe premiere, & totale.

V. D'où il ſuit auſſi que la realité objectiue de nos idées requiert vne cauſe, dans laquelle cette meſme realité ſoit contenuë non ſeulement objectiuement, mais meſme formellement, ou eminemment. Et il faut remarquer que cét Axiome doit ſi neceſſairement eſtre admis, que de luy ſeul dépend la connoiſſance de toutes les choſes tant ſenſibles, qu'inſenſibles : Car d'où ſçauons-nous, par exemple, que le Ciel exiſte, eſt-ce parce que nous le voyons ? Mais cette viſion ne touche point l'eſprit, ſinon entant qu'elle eſt vne idée : vne idée, dis-je, inherente en l'eſprit meſme, & non pas vne image dépeinte en la fantaiſie ; & à l'occaſion de cette idée nous ne pouuons pas iuger que le ciel exiſte, ſi ce n'eſt que nous ſupoſions que toute idée doit auoir vne cauſe de ſa realité objectiue, qui ſoit réellement exiſtente ; laquelle cauſe nous iugeons que c'eſt le ciel meſme, & ainſi des autres.

VI. Il y a diuers degrez de realité, ou d'entité : Car la ſubſtance a plus de realité que l'accident ou le mode, & la ſubſtance infinie que la finie ; C'eſt pourquoy auſſi il y a plus de realité objectiue dans l'idée de la ſubſtance, que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la ſubſtance infinie, que dans l'idée de la ſubſtance finie.

VII. La volonté ſe porte volontairement, & libre-

ment, (car cela eſt de ſon eſſence) mais neantmoins infailliblement au bien qui luy eſt clairement connu: C'eſt pourquoy ſi elle vient à connoiſtre quelques perfections qu'elle n'ait pas, elle ſe les donnera auſſi-toſt, ſi elles ſont en ſa puiſſance: car elle connoiſtra que ce luy eſt vn plus grand bien de les auoir, que de ne les auoir pas.

VIII. Ce qui peut faire le plus, ou le plus difficile, peut auſſi faire le moins, ou le plus aiſé.

IX. C'eſt vne choſe plus grande & plus difficile de créer ou conſeruer vne ſubſtance, que de créer ou conſeruer ſes attributs, ou proprietez; Mais ce n'eſt pas vne choſe plus grande, ou plus difficile, de créer vne choſe que de la conſeruer, ainſi qu'il a des-ja eſté dit.

X. Dans l'idée, ou le concept de chaque choſe, l'exiſtence y eſt contenuë, parce que nous ne pouuons rien conceuoir que ſous la forme d'vne choſe qui exiſte; mais auec cette difference, que dans le concept d'vne choſe limitée, l'exiſtence poſſible ou contingente eſt ſeulement contenuë; & dans le concept d'vn eſtre ſouuerainement parfait, la parfaite & neceſſaire y eſt compriſe.

PROPOSITION PREMIERE.

L'exiſtence de Dieu ſe connoiſt de la ſeule conſideration de ſa nature.

Demonſtration.

DIre que quelque attribut eſt contenu dans la nature, ou dans le concept d'vne choſe, c'eſt le meſme que de dire que cét attribut eſt vray de cette choſe, & qu'on peut aſſurer qu'il eſt en elle, (par la definition neufiéme.)

Or eſt-il que l'exiſtence neceſſaire eſt contenuë dans la nature, ou dans le concept de Dieu, (par l'Axiome dixiéme)

Doncques il eſt vray de dire que l'exiſtence neceſſaire eſt en Dieu, ou bien que Dieu exiſte.

Et ce ſyllogiſme eſt le meſme dont ie me ſuis ſeruy en ma réponſe au ſixiéme article de ces objections: & ſa concluſion peut eſtre connuë ſans preuue par ceux qui ſont libres de tous prejugez, comme il a eſté dit en la cinquiéme demande. Mais parce qu'il n'eſt pas aiſé de paruenir à vne ſi grande clairté d'eſprit, nous taſcherons de prouuer la meſme choſe par d'autres voyes.

PROPOSITION SECONDE.

L'exiſtence de Dieu eſt démontrée par ſes effets, de cela ſeul que ſon idée eſt en nous.

Demonſtration.

LA realité objectiue de chacune de nos idées requiert vne cauſe dans laquelle cette meſme realité ſoit contenuë, non pas objectiuement, mais formellement, ou eminemment, (par l'Axiome cinquiéme)

Or eſt-il que nous auons en nous l'idée de Dieu, (par la definition deuxiéme, & huitiéme) & que la realité objectiue de cette idée n'eſt point contenuë en nous, ny formellement, ny eminemment, (par l'Axiome ſixiéme) & qu'elle ne peut eſtre contenuë dans aucun autre, que dans Dieu meſme, (par la definition huitiéme)

Doncques cette idée de Dieu qui eſt en nous, demande Dieu pour ſa cauſe; Et par conſequent Dieu exiſte, (par l'Axiome troiſiéme)

PROPOSITION TROISIE'ME.

L'exiſtence de Dieu eſt encore démontrée de ce que nous-meſmes, qui auons en nous ſon idée, nous exiſtons.

Démonſtration.

SI i'auois la puiſſance de me conſeruer moy-meſme, i'aurois auſſi à plus forte raiſon le pouuoir de me donner toutes les perfections qui me manquent, (par l'Axiome 8. & 9.) Car ces perfections ne ſont que des attributs de la ſubſtance, & moy ie ſuis vne ſubſtance;

Mais ie n'ay pas la puiſſance de me donner toutes ces perfections, car autrement ie les poſſederois desja, (par l'Axiome 7.)

Doncques ie n'ay pas la puiſſance de me conſeruer moy-meſme.

En aprés, ie ne puis exiſter ſans eſtre conſerué tant que i'exiſte, ſoit par moy-meſme, ſupoſé que i'en aye le pouuoir, ſoit par vn autre qui ait cette puiſſance, (par l'Axiome 1. & 2.)

Or eſt-il que i'exiſte, & toutesfois ie n'ay pas la puiſſance de me conſeruer moy-meſme, comme ie viens de prouuer.

Doncques ie ſuis conſerué par vn autre.

De plus, celuy par qui ie ſuis conſerué a en ſoy formellement, ou eminemment, tout ce qui eſt en moy, (par l'Axiome 4.)

Or eſt

Or eſt-il que i'ay en moy l'idée, ou la notion de pluſieurs perfections qui me manquent, & enſemble l'idée d'vn Dieu, (par la definition 2. & 8.)

Doncques la notion de ces meſmes perfections eſt auſſi en celuy par qui ie ſuis conſerué.

Enfin, celuy-là meſme par qui ie ſuis conſerué ne peut auoir la notion d'aucunes perfections qui luy manquent, c'eſt à dire qu'il n'ait point en ſoy formellement, ou eminemment, (par l'Axiome 7.) Car ayant la puiſſance de me conſeruer, comme il a eſté dit maintenant, il auroit à plus forte raiſon le pouuoir de ſe les donner luy-meſme, s'il ne les auoit pas, (par l'Axiome 8. & 9.)

Or eſt-il qu'il a la notion de toutes les perfections que ie reconnois me manquer, & que ie conçoy ne pouuoir eſtre qu'en Dieu ſeul, comme ie viens de prouuer.

Doncques il les a des-ja toutes en ſoy formellement, ou eminemment; Et ainſi il eſt Dieu.

COROLLAIRE.

Dieu a creé le Ciel & la Terre, & tout ce qui y eſt contenu: Et outre cela il peut faire toutes les choſes que nous conceuons clairement, en la maniere que nous les conceuons.

Démonſtration.

TOutes ces choſes ſuiuent clairement de la propoſition precedente. Car nous y auons prouué l'exiſtence de Dieu, parce qu'il eſt neceſſaire qu'il

y ait vn eſtre qui exiſte, dans lequel toutes les perfections, dont il y a en nous quelque idée, ſoient contenuës formellement, ou eminemment.

Or eſt il que nous auons en nous l'idée d'vne puiſſance ſi grande, que par celuy-là ſeul en qui elle ſe retrouue, non ſeulement le Ciel & la terre, &c. doiuent auoir eſté creez, mais auſſi toutes les autres choſes que nous connoiſſons comme poſſibles.

Doncques en prouuant l'exiſtence de Dieu, nous auons auſſi prouué de luy toutes ces choſes.

PROPOSITION QVATRIE'ME.

L'Eſprit & le Corps ſont réellement diſtincts.

Démonſtration.

TOut ce que nous conceuons clairement peut eſtre fait par Dieu en la maniere que nous le conceuons, (par le Corollaire precedent.)

Mais nous conceuons clairement l'eſprit, c'eſt à dire vne ſubſtance qui penſe, ſans le corps, c'eſt à dire ſans vne ſubſtance étenduë, (par la demande 2.) & d'autre-part nous conceuons auſſi clairement le corps ſans l'eſprit, (ainſi que chacun accorde facilement.)

Doncques au moins par la toute-puiſſance de Dieu, l'eſprit peut eſtre ſans le corps, & le corps ſans l'eſprit.

Maintenant les ſubſtances qui peuuent eſtre l'vne

ſans l'autre ſont réellement diſtinctes, (par la definition 10.)

Or eſt-il que l'eſprit & le corps ſont des ſubſtances, (par les definitions 5. 6. & 7.) qui peuuent eſtre l'vne ſans l'autre (comme ie le viens de prouuer.)

Doncques, l'eſprit & le corps ſont réellement diſtincts.

Et il faut remarquer que ie me ſuis icy ſeruy de la toute puiſſance de Dieu pour en tirer ma preuue, non qu'il ſoit beſoin de quelque puiſſance extraordinaire pour ſeparer l'eſprit d'auec le corps, mais pource que n'ayant traité que de Dieu ſeul dans les propoſitions precedentes, ie ne la pouuois tirer d'ailleurs que de luy. Et il n'importe aucunement par quelle puiſſance deux choſes ſoient ſeparées, pour que nous connoiſſions qu'elles ſont réellement diſtinctes.

TROISIE'MES OBIECTIONS, faites par vn celebre Philoſophe Anglois.

Auec les Réponſes de l'Auteur.

SVR LA PREMIERE MEDITATION.

Des choſes qui peuuent eſtre reuoquées en doute.

OBIECTION PREMIERE.

IL paroiſt aſſez par les choſes qui ont eſté dites dans cette Meditation, qu'il n'y a point de marque certaine & euidente, par laquelle nous puiſſions reconnoiſtre & diſtinguer nos ſonges de la veille, & d'vne vraye perception des ſens; & partant que les images des choſes que nous ſentons eſtant éueillez, ne ſont point des accidens attachez à des objets exterieurs, & qu'elles ne ſont point des preuues ſuffiſantes pour monſtrer que ces objets exterieurs exiſtent en effect. C'eſt pourquoy

si sans nous aider d'aucun autre raisonnement, nous suiuons seulement nos sens, nous auons iuste sujet de douter si quelque chose existe, ou non. Nous reconnoissons donc la verité de cette Meditation. Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, & plusieurs autres anciens Philosophes auant & aprés luy, & qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, i'eusse voulu que cét excellent auteur de nouuelles speculations se fust abstenu de publier des choses si vieilles.

Réponse.

LEs raisons de douter qui sont icy receuës pour vrayes par ce Philosophe, n'ont esté proposées par moy que comme vray-semblables : Et ie m'en suis seruy, non pour les debiter comme nouuelles, mais en partie pour preparer les esprits des Lecteurs à considerer les choses intellectuelles, & les distinguer des corporelles, à quoy elles m'ont tousiours semblé tres-necessaires ; en partie pour y répondre dans les Meditations suiuantes, & en partie aussi pour faire voir combien les veritez que ie propose en suite sont fermes & assurées, puis qu'elles ne peuuent estre ébranlées par des doutes si generaux, & si extraordinaires. Et ce n'a point esté pour acquerir de la gloire que ie les ay raportées ; mais ie pense n'auoir pas esté moins obligé de les expliquer, qu'vn Medecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure.

OBIECTION SECONDE.

SVR LA SECONDE MEDITATION.

De la nature de l'Esprit humain.

IE *suis vne chose qui pense*; c'est fort bien dit. Car de ce que ie pense, ou de ce que i'ay vne idée soit en veillant, soit en dormant, l'on infere que ie suis pensant: car ces deux choses, *Ie pense*, & *ie suis pensant*, signifient la mesme chose. De ce que ie suis pensant, il s'ensuit *que ie suis*; parce que ce qui pense n'est pas vn rien. Mais où nostre auteur adjouste, c'est à dire, *vn Esprit, vne ame, vn entendement, vne raison*: de là naist vn doute. Car ce raisonnement ne me semble pas bien deduit, de dire *ie suis pensant*, donc *ie suis vne pensée*: ou bien *ie suis intelligent*, donc *ie suis vn entendement*. Car de la mesme façon ie pourois dire, *ie suis promenant*, donc *ie suis vne promenade*. Monsieur des Cartes donc prend la chose intelligente, & l'intellection, qui en est l'acte, pour vne mesme chose; ou du moins il dit que c'est le mesme que la chose qui entend, & l'entendement, qui est vne puissance ou faculté d'vne chose intelligente. Neantmoins tous les Philosophes distinguent le sujet de ses facultez, & de ses actes, c'est à dire de ses proprietez, & de ses essences; Car c'est autre chose que la chose mesme *qui est*, & autre chose que son *Essence*; Il se peut donc faire qu'vne chose qui pense

ſoit le ſujet de l'eſprit, de la raiſon, ou de l'entendement, & partant que ce ſoit quelque choſe de corporel, dont le contraire eſt pris, ou auancé, & n'eſt pas prouué. Et neantmoins c'eſt en cela que conſiſte le fondement de la concluſion qu'il ſemble que Monſieur Des-Cartes veüille eſtablir.

Au meſme endroit il dit, *I'ay reconnu que i'exiſte, ie cherche maintenant qui ie ſuis, moy que i'ay reconnu eſtre. Or il eſt tres-certain que cette notion, & connoiſſance de moy-meſme ainſi preciſément priſe, ne dépend point des choſes dont l'exiſtence ne m'eſt pas encore connuë.*

Il eſt tres-certain que la connoiſſance de cette propoſition *i'exiſte*, dépend de celle-cy, *ie penſe*, comme il nous a fort bien enſeigné : Mais d'où nous vient la connoiſſance de celle-cy, *ie penſe* ? Certes ce n'eſt point d'autre choſe, que de ce que nous ne pouuons conceuoir aucun acte ſans ſon ſujet, comme la penſée ſans vne choſe qui penſe, la ſcience ſans vne choſe qui ſçache, & la promenade ſans vne choſe qui ſe promene.

Et de là il ſemble ſuiure, qu'vne choſe qui penſe eſt quelque choſe de corporel; Car les ſujets de tous les actes ſemblent eſtre ſeulement entendus ſous vne raiſon corporelle, ou ſous vne raiſon de matiere, comme il a luy-meſme montré vn peu aprés par l'exemple de la cire, laquelle, quoy que ſa couleur, ſa dureté, ſa figure, & tous ſes autres actes ſoient changez, eſt touſiours conceuë eſtre la meſme choſe, c'eſt à dire, la meſme matiere ſujette à tous ces chan-

gemens ; Or ce n'eſt pas par vne autre penſée qu'on infere que ie penſe : Car encore que quelqu'vn puiſſe penſer qu'il a penſé, (laquelle penſée n'eſt rien autre choſe qu'vn ſouuenir) neantmoins il eſt tout à fait impoſſible, de penſer qu'on penſe, ny de ſçauoir qu'on ſçait : Car ce ſeroit vne interrogation qui ne finiroit iamais, d'où ſçauez-vous que vous ſçauez, que vous ſçauez, que vous ſçauez, &c.

Et partant puis que la connoiſſance de cette propoſition, *l'exiſte*, dépend de la connoiſſance de celle-cy, *Ie penſe* ; & la connoiſſance de celle-cy, de ce que nous ne pouuons ſeparer la penſée d'vne matiere qui penſe ; Il ſemble qu'on doit plutoſt inferer qu'vne choſe qui penſe eſt materielle, qu'immaterielle.

Réponſe.

OV j'ay dit, c'eſt à dire *vn eſprit, vne ame, vn entendement, vne raiſon &c.* Ie n'ay point entendu par ces noms les ſeules facultez, mais les choſes doüées de la faculté de penſer, comme par les deux premiers on a coutume d'entendre ; Et aſſez ſouuent auſſi par les deux derniers : Ce que i'ay ſi ſouuent expliqué, & en termes ſi exprés, que ie ne voy pas qu'il y ait eu lieu d'en douter.

Et il n'y a point icy de partie, ou de conuenance entre la promenade & la penſée, parce que la promenade n'eſt iamais priſe autrement que pour l'action meſme ; mais la penſée ſe prend quelquesfois pour l'action

l'action, quelquesfois pour la faculté, & quelquesfois pour la choſe en laquelle reſide cette faculté.

Et ie ne dis pas que l'intellection, & la choſe qui entend ſoient vne meſme choſe, non pas meſme la choſe qui entend, & l'entendement, ſi l'entendement eſt pris pour vne faculté, mais ſeulement lors qu'il eſt pris pour la choſe meſme qui entend. Or i'auouë franchement que pour ſignifier vne choſe, ou vne ſubſtance, laquelle ie voulois dépoüiller de toutes les choſes qui ne luy apartiennent point, ie me ſuis ſéruy de termes autant ſimples & abſtraits que i'ay pû, comme au contraire ce Philoſophe, pour ſignifier la meſme ſubſtance, en employe d'autres fort concrets, & compoſez, à ſçauoir ceux de ſujet, de matiere, & de corps, afin d'empeſcher autant qu'il peut, qu'on ne puiſſe ſeparer la penſée d'auec le corps. Et ie ne crains pas que la façon dont il ſe ſert, qui eſt de joindre ainſi pluſieurs choſes enſemble, ſoit trouuée plus propre pour paruenir à la connoiſſance de la verité, qu'eſt la mienne, par laquelle ie diſtingue autant que ie puis chaque choſe. Mais ne nous arreſtons pas dauantage aux paroles, venons à la choſe dont il eſt queſtion.

Il ſe peut faire, dit il, *qu'vne choſe qui penſe ſoit quelque choſe de corporel, dont le contraire eſt pris, & n'eſt pas prouué.* Tant s'en faut, ie n'ay point auancé le contraire, & ne m'en ſuis en façon quelconque ſerui pour fondement, mais ie l'ay laiſſé entierement indeterminé iuſqu'à la ſixiéme Meditation, dans laquelle il eſt prouué.

En aprés il dit fort bien, *que nous ne pouuons conceuoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans vne chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas vn rien* : mais c'est sans aucune raison, & contre toute bonne Logique, & mesme contre la façon ordinaire de parler, qu'il adioute, *que de la il semble suiure qu'vne chose qui pense est quelque chose de corporel;* Car les suiets de tous les actes sont bien à la verité entendus comme estans des substances, (ou si vous voulez comme des matieres, à sçauoir des matieres Metaphysiques) mais non pas pour cela comme des corps.

Au contraire tous les Logiciens, & presque tout le monde auec eux, ont coutume de dire qu'entre les substances les vnes sont spirituelles, & les autres corporelles. Et ie n'ay prouué autre chose par l'exemple de la cire, si non que la couleur, la dureté, la figure &c. n'appartiennent point à la raison formelle de la cire. C'est a dire qu'on peut conceuoir tout ce qui se trouue necessairement dans la cire, sans auoir besoin pour cela de penser à elles : Ie n'ay point aussi parlé en ce lieu-la de la raison formelle de l'esprit, ny mesme de celle du corps.

Et il ne sert de rien de dire, comme fait icy ce philosophe, qu'vne pensée ne peut pas estre le sujet d'vne autre pensée, Car qui à iamais feint cela que luy ? Mais ie tacheray icy d'expliquer toute la chose dont il est question en peu de paroles.

Il est certain que la pensée ne peut pas estre sans

vne choſe qui penſe, & en general aucun accident, où aucun acte ne peut eſtre ſans vne ſubſtance de laquelle il ſoit l'acte. Mais d'autant que nous ne connoiſſons pas la ſubſtance immediatement par elle meſme, mais ſeulement par ce qu'elle eſt le ſuiet de quelques actes, il eſt fort conuenable à la raiſon, & l'vſage meſme le requiert, que nous apelions de diuers noms ces ſubſtances que nous connoiſſons eſtre les ſuiets de pluſieurs actes, ou accidens entierement differens; & qu'apres cela nous examinions ſi ces diuers noms ſignifient des choſes differentes, ou vne ſeule & meſme choſe.

Or il y a certains actes que nous apelons *corporels*, comme la grandeur, la figure, le mouuement, & toutes les autres choſes qui ne peuuent eſtre conceuës ſans vne extenſion locale, & nous apelons du nom de *Corps* la ſubſtance en laquelle ils reſident: & on ne peut pas feindre que ce ſoit vne autre ſubſtance qui ſoit le ſujet de la figure, vne autre qui ſoit le ſujet du mouuement local, &c. parce que tous ces actes conuiennent entr'eux en ce qu'ils préſupoſent l'eſtenduë. En aprez il y a d'autres actes que nous apelons *Intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, ſentir, &c. tous leſquels conuiennent entr'eux en ce qu'ils ne peuuent eſtre ſans penſée, ou perception, ou conſcience & connoiſſance: Et la ſubſtance en laquelle ils reſident, nous diſons que c'eſt *vne choſe qui penſe, ou vn eſprit*, ou de quelque autre nom que nous veuillions l'ape-

ler, pourueu que nous ne la confondions point auec la ſubſtance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité auec les actes corporels, & la penſée, qui eſt la raiſon commune en laquelle ils conuiennent, differe totalement de l'extenſion, qui eſt la raiſon commune des autres.

Mais aprés que nous auons formé deux concepts clairs & diſtincts de ces deux ſubſtances, il eſt ayſé de connoiſtre parce qui a eſté dit en la ſixiéme Meditation, ſi elles ne ſont qu'vne meſme choſe, ou ſi elles en ſont deux differentes.

OBIECTION TROISIE'ME.

QVi a-t'il donc qui ſoit diſtingué de ma penſée? qui a-t'il que l'on puiſſe dire eſtre ſéparé de moy-meſme?

Quelqu'vn répondra peut-eſtre à cette queſtion : Ie ſuis diſtingué de ma penſée moymeſme qui penſe, & quoy qu'elle ne ſoit pas a la verité ſeparée de moy-meſme, elle eſt neantmoins differente de moy : de la meſme façon que la promenade (comme il a eſté dit cy-deſſus) eſt diſtinguée de celuy qui ſe promene : que ſi Monſieur Des Cartes monſtre que celuy qui entend & l'entendement ſont vne meſme choſe, nous tomberons dans cette façon de parler ſcholaſtique, l'en-

tendement entend, la veüe void, la volonté veut; & par vne juſte analogie, la promenade, où du moins la faculté de ſe promener, ſe promenera, toutes leſquelles choſes ſont obſcures, impropres, & tres-indignes de la netteté ordinaire de Monſieur Des Cartes.

Réponſe.

IE ne nie pas que moy, qui penſe, ſois diſtingué de ma penſée, comme vne choſe l'eſt de ſon mode : mais ou ie demande, *qui a-t'il donc qui ſoit diſtingué de ma penſée*, i'entens cela des diuerſes façons de penſer qui ſont là énoncées, & non pas de ma ſubſtance; & ou i'adioute, *qui a-t'il que l'on puiſſe dire eſtre ſeparé de moy-meſme ?* Ie veux dire ſeulement que toutes ces manieres de penſer qui ſont en moy ne peuuent auoir aucune exiſtence hors de moy : & ie ne voy pas qu'il y ait en cela aucun lieu de doute, ny pourquoy l'on me blâme icy d'obſcurité.

OBIECTION QVATRIE'ME.

IL faut donc que ie demeure d'accord que ie ne ſçaurois pas meſme conceuoir par l'imagination, ce que c'eſt que cette cire, & qu'il n'y a que mon entendement ſeul qui le conçoiue.

Il y a grande difference entre imaginer, c'eſt a dire auoir quelque Idée, & conceuoir de l'entende-

ment, c'eſt a dire conclure en raiſonnant que quelque choſe eſt, ou exiſte. Mais Monſieur Des Cartes ne nous a pas expliqué en quoy ils different. Les anciens Peripateticiens ont auſſi enſeigné aſſez clairement, que la ſubſtance ne s'aperçoit point par les ſens, mais qu'elle ſe collige par la raiſon.

Que dirons nous maintenant, ſi peut-eſtre le raiſonnement n'eſt rien autre choſe qu'vn aſſemblage & enchaiſnement de noms par ce mot, *Eſt* ? D'où il s'enſuiuroit que par la raiſon nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choſes, mais ſeulement touchant leurs apellations, c'eſt à dire, que par elle nous voyons ſimplement ſi nous aſſemblons bien ou mal les noms des choſes, ſelon les conuentions que nous auons faites à noſtre fantaiſie touchant leurs ſignifications. Si cela eſt ainſi, comme il peut eſtre, le raiſonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, & l'imagination peut eſtre (& cecy ſelon mon ſentiment) du mouuement des organes corporels, & ainſi l'eſprit ne ſera rien autre choſe, qu'vn mouuement en certaines parties du corps organique.

Réponſe.

I'Ay expliqué dans la ſeconde meditation la difference qui eſt entre l'imagination, & le pur concept de l'entendement, ou de l'eſprit, lors qu'en l'exemple de la cire i'ay fait voir quelles ſont les choſes que nous imaginons en elle, & quelles ſont cel-

les que nous conceuons par le ſeul entendement. Mais i'ay encore expliqué ailleurs comment nous entendons autrement vne choſe que nous ne l'imaginons, en ce que pour imaginer, par exemple, vn pentagone, il eſt beſoin d'vne particuliere contention d'eſprit qui nous rende cette figure, (c'eſt à dire ſes cinq coſtez & l'eſpace qu'ils renferment,) comme preſente, de laquelle nous ne nous ſeruons point pour conceuoir. Or l'aſſemblage qui ſe fait dans le raiſonnement n'eſt pas celuy des noms, mais bien celuy des choſes ſignifiées par les noms, & ie m'étonne que le contraire puiſſe venir en l'eſprit de perſonne.

Car qui doute qu'vn François, & qu'vn alleman ne puiſſent auoir les meſmes penſées, ou raiſonnemens touchant les meſmes choſes, quoy que neantmoins ils conçoiuent des mots entierement differens ? Et ce philoſophe ne ſe condamne t'-il pas luy-meſme, lors qu'il parle des conuentions que nous auons faites à noſtre fantaiſie touchant la ſignification des mots ? Car s'il admet que quelque choſe eſt ſignifiée par les paroles, pourquoy ne veut il pas que nos diſcours, & raiſonnemens ſoyent pluſtoſt de la choſe qui eſt ſignifiée, que des paroles ſeules ? Et certes de la meſme façon, & auec vne auſſi iuſte raiſon qu'il conclut que l'eſprit eſt vn mouuement, il pouroit auſſi conclure que la terre eſt le Ciel, ou telle autre choſe qu'il luy plaira ; pource qu'il n'y a point d'autres choſes au

monde, entre leſquelles il n'y ait autant de conuenance, qu'il y en a entre le mouuement & l'eſprit, qui ſont de deux genres entierement differens.

OBIECTION CINQVIEME.

SVR LA TROISIEME MEDITATION.

De Dieu.

QVelques vnes d'entre elles (aſçauoir d'entre les penſées des hommes) *ſont comme les images des choſes, auſquelles ſeules conuient proprement le nom d'Idée, comme lors que ie penſe à vn homme, à vn Chymere, au Ciel, à vn Ange, ou à Dieu.*

Lors que ie penſe a vn homme, ie me repreſente vne Idée, ou vne image compoſée de couleur, & de figure, de laquelle ie puis douter ſi elle a la reſſemblance d'vn homme, ou ſi elle ne l'a pas. Il en eſt de meſme lors que ie penſe au ciel. Lors que ie penſe a vne Chymere, ie me repreſente vne Idée, ou vne image, de laquelle ie puis douter ſi elle eſt le pourtrait de quelque animal qui n'exiſte point, mais qui puiſſe eſtre, ou qui ait eſté autrefois, ou bien qui n'ait iamais eſté.

Et lors que quelqu'vn penſe a vn Ange, quelquesfois l'image d'vne flamme ſe preſente a ſon eſprit, & quelquesfois celle d'vn jeune enfant qui a des aiſles, de laquelle ie penſe pouuoir dire auec certi-

certitude qu'elle n'a point la ressemblance d'vn Ange, & partant qu'elle n'est point l'Idée d'vn Ange: mais croyant qu'il y a des creatures inuisibles, & immaterielles, qui sont les ministres de Dieu, nous donnons à vne chose que nous croyons, ou supposons, le nom d'Ange, quoy que neantmoins l'Idée souz laquelle i'imagine vn Ange, soit composée des Idées des choses visibles.

Il en est de mesme du nom venerable de Dieu, de qui nous n'auons aucune image, ou jdée; c'est pourquoy on nous defend de l'adorer souz vne image, depeur qu'il ne nous semble que nous conceuions, celuy qui est inconceuable.

Nous n'auons donc point en nous, ce semble, aucune Idée de Dieu; Mais tout ainsi qu'vn aueugle né qui s'est plusieurs fois aproché du feu, & qui en a senti la chaleur, reconnoist qu'il y a quelque chose par quoy il a esté échaufé; Et entendant dire que cela s'appelle du feu, conclut qu'il y a du feu, & neantmoins n'en connoist pas la figure, ny la couleur, & n'a à vray dire aucune jdée, ou image du feu, qui se presente à son esprit.

De mesme l'homme voyant qu'il doit y auoir quelque cause de ses images, ou de ses jdées, & de cette cause vne autre premiere, & ainsi de suite, est en fin conduit à vne fin, ou à vne supposition de quelque cause eternelle, qui, pource qu'elle n'a jamais commancé d'estre, ne peut auoir de cause qui la precede, ce qui fait qu'il conclut ne-

ceſſairement qu'il y a vn eſtre eternel qui exiſte ; & neantmoins il n'a point d'Idée qu'il puiſſe dire eſtre celle de cet eſtre eternel, mais il nomme, ou appelle du nom de Dieu cette choſe que la foy, ou ſa raiſon luy perſuade.

Maintenant, dautant que de cette ſuppoſition, à ſçauoir que nous auons en nous l'Idée de Dieu, Monſieur Des-Cartes vient à la preuue de ce theorême, *que Dieu* (c'eſt à dire vn eſtre tout puiſſant, tres-ſage, Createur de l'Vniuers, &c) *exiſte*, il a deu mieux expliquer cette Idée de Dieu, & de là en conclure non ſeulement ſont exiſtence, mais auſſi la creation du monde.

Réponſe.

PAr le nom d'Idée, il veut ſeulement qu'on entende icy les images des choſes materielles dépeintes en la fantaiſie corporelle ; Et cela eſtant ſupoſé il luy eſt aiſé de monſtrer qu'on ne peut auoir aucune propre, & veritable idée de Dieu, ny d'vn Ange ; Mais i'ay ſouuent auerti, & principalement en ce lieu-la meſme, que ie prens le nom d'Idée, pour tout ce qui eſt conceu immediatement par l'eſprit ; en ſorte que lors que ie veux, & que ie crains, par ce que ie concoy en meſme temps que ie veux, & que ie crains, ce vouloir, & cette crainte ſont mis par moy au nombre des Idées ; & ie me ſuis ſerui de ce nom, parce qu'il eſtoit deſia communement receu par les philoſophes, pour

ſignifier les formes des conceptions de l'entendement diuin ; encore que nous ne reconnoiſſions en Dieu aucune fantaiſie, ou imagination corporelle, & ie n'en ſçauois point de plus propre. Et ie penſe auoir aſſez expliqué l'Idée de Dieu, pour ceux qui veulent conceuoir le ſens que ie donne à mes paroles, mais pour ceux qui s'attachent à les entendre autrement que ie ne fais, ie ne le pourois iamais aſſez. En fin ce qu'il adioute icy de la creation du monde eſt tout affait hors de propos : Car i'ay prouué que Dieu exiſte, auant que d'examiner s'il y auoit vn monde creé par luy, & de cela ſeul que Dieu, c'eſt à dire vn eſtre ſouuerainement puiſſant, exiſte, il ſuit que s'il y a vn monde, il doit auoir eſté creé par luy.

OBIECTION SIXIE'ME.

MAis il y en a d'autres (à ſçauoir d'autres penſées) *qui contiennent de plus d'autres formes, par exemple, lors que ie veux, que ie crains, que i'affirme, que ie nie, ie concoy bien à la verité touſiours quelque choſe comme le ſujet de l'action de mon eſprit, mais i'adioute auſſi quelque autre choſe par cette action à l'Idée que i'ai de cette choſe-la ; & de ce genre de penſées les vnes ſont apelées volontez, ou affections, & les autres jugemens.*

Lors que quelqu'vn *veut*, ou *craint*, il à bien à la verité l'image de la choſe qu'il craint, & de l'action

qu'il veut, mais qu'eſt ce que celuy qui veut, ou qui craint, embraſſe de plus par ſa penſée, cela n'eſt pas icy expliqué. Et quoy qu'à le bien prendre la crainte ſoit vne penſée, ie ne voy pas comment elle peut eſtre autre, que la penſée, ou l'jdée de la choſe que l'on craint. Car qu'eſt-ce autre choſe que la crainte d'vn lion qui s'auance vers nous, ſinon l'jdée de ce lion, & l'effect (qu'vne telle jdée engendre dans le cœur) par lequel celuy qui craint eſt porté à ce mouuement animal que nous apelons fuite. Maintenant ce mouuement de fuite n'eſt pas vne penſée, Et partant il reſte que dans la crainte il n'y a point d'autre penſée, que celle qui conſiſte en la reſſemblance de la choſe que l'on craint; le meſme ſe peut dire auſſi de la volonté.

D'auantage l'affirmation, & la negation ne ſe font point ſans parole, & ſans noms, d'où vient que les beſtes ne peuuent rien affirmer, ny nier, non pas meſme par la pensée, & partant ne peuuent auſſi faire aucun jugement; & neantmoins la penſée peut eſtre ſemblable dans vn homme, & dans vne beſte. Car quand nous affirmons qu'vn homme court, nous n'auons point d'autre penſée que celle qu'a vn chien qui voit courir ſon maiſtre, & partant l'affirmation, & la negation n'adioutent rien aux ſimples penſées, ſi ce n'eſt peut-eſtre la penſée que les noms, dont l'affirmation eſt compoſée, ſont les noms de la choſe meſme qui eſt en l'eſprit de celuy qui affirme; Et cela n'eſt rien autre choſe

que comprendre par la penſée la reſſemblance de la choſe, mais cette reſſemblance deux fois.

Réponſe.

IL eſt de ſoy tres-euident, que c'eſt autre choſe de voir vn lion, & enſemble de le craindre, que de le voir ſeulement : Et tout de meſme que c'eſt autre choſe de voir vn homme qui court, que d'aſſurer qu'on le void. Et ie ne remarque rien icy qui ait beſoin de réponſe, ou d'explication.

OBIECTION SEPTIE'ME.

IL me reſte ſeulement à examiner de quelle façon i'ay acquis cette jdée, car ie ne l'ay point receuë par les ſens, & iamais elle ne s'eſt offerte à moy contre mon attente, comme font les jdées des choſes ſenſibles, lors que ces choſes ſe preſentent aux organes exterieurs de mes ſens, ou qu'elles ſemblent s'y preſenter. Elle n'eſt pas auſſi vne pure production, ou fiction de mon eſprit, car il n'eſt pas en mon pouuoir d'y diminuer, ny d'y adiouter aucune choſe, & partant il ne reſte plus autre choſe à dire, ſi non que comme l'jdée de moy-meſme elle eſt née, & produite auec moy dez lors que i'ay eſté creé.

S'il n'y a point d'jdée de Dieu, (or on ne prouue point qu'il y en ait) comme il ſemble qu'il n'y en a point, toute cette recherche eſt inutile. D'a-

uantage l'jdée de moymeſme me vient (ſi on regarde le corps) principalement de la veüe, (ſi l'ame) nous n'en auons aucune jdée, mais la raiſon nous fait conclure, qu'il y a quelque choſe de renfermé dans le corps humain, qui luy donne le mouuement animal, par lequel il ſent, & ſe meut; Et cela, quoy que ce ſoit, ſans aucune jdée nous l'apelons *Ame.*

Réponſe.

S'Il y a vne jdée de Dieu, (comme il eſt manifeſte qu'il y en a vne) toute cette obiection eſt renuerſée; Et lors qu'on adioute que nous n'auons point d'jdée de l'ame, mais qu'elle ſe collige par la raiſon, c'eſt de meſme que ſi on diſoit, qu'on n'en a point d'image dépeinte en la fantaiſie, mais qu'on en a neantmoins cette notion, que juſques icy i'ay apelé du nom d'jdée.

OBIECTION HVITIE'ME.

MAis *l'autre jdée du Soleil eſt priſe des raiſons de l'Aſtronomie, c'eſt à dire de certaines notions qui ſont naturellement en moy.*

Il ſemble qu'il ne puiſſe y auoir en meſme temps qu'vne jdée du Soleil, ſoit qu'il ſoit veu par les yeux, ſoit qu'il ſoit conceu par le raiſonnement eſtre plu-

ſieurs fois plus grand qu'il ne paroiſt à la veuë : Car cette derniere n'eſt pas l'jdée du Soleil, mais vne conſequence de noſtre raiſonnement, qui nous aprend que l'jdée du Soleil ſeroit pluſieurs-fois plus grande, s'il eſtoit regardé de beaucoup plus prez. Il eſt vray qu'en diuers temps il peut y auoir diuerſes idées du Soleil, comme ſi en vn temps il eſt regardé ſeulement auec les yeux, & en vn autre auec vne lunette d'aproche; Mais les raiſons de l'Aſtronomie ne rendent point l'jdée du Soleil plus grande, ou plus petite, ſeulement elles nous enſeignent que l'jdée ſenſible du Soleil eſt trompeuſe.

Réponſe.

DErechef, ce qui eſt dit icy n'eſtre point l'idée du Soleil, & neantmoins eſt décrit, c'eſt cela meſme que i'appelle jdée. Et pendant que ce philoſophe ne veut pas conuenir auec moy de la ſignification des mots, il ne me peut rien obiecter qui ne ſoit friuole.

OBIECTION NEVFIE'ME.

CAr il eſt certain que les Idécs, qui me repreſentent des ſubſtances, ſont quelque choſe de plus, &, pour ainſi dire, ont plus de realité obiectiue, que celles qui me repreſentent ſeulement des modes, ou accidens : & dere-

chef celle par laquelle ie conçoy vn Dieu ſouuerain, eternel, infiny, tout connoiſſant, tout puiſſant, & createur vniuerſel de toutes les choſes qui ſont hors de luy, a ſans doute en ſoy plus de realité obiectiue, que celles par qui les ſubſtances finies me ſont répreſentées.

I'ay deſia pluſieurs-fois remarqué cy-deuant que nous n'auons aucune jdée de Dieu, ny de l'ame; i'adioute maintenant ny de la ſubſtance; car i'auouë bien que la ſubſtance, entant qu'elle eſt vne matiere capable de reçeuoir diuers accidens, & qui eſt ſujette à leurs changemens, eſt aperceuë, & prouuée par le raiſonnement, mais neantmoins elle n'eſt point conceuë, ou nous n'en auons aucune jdée. Si cela eſt vray, comment peut on dire que les jdées qui nous repreſentent des ſubſtances, ſont quelque choſe de plus, & ont plus de realité obiectiue, que celles qui nous repreſentent des accidens? D'auantage que Monſieur Des-Cartes conſidere derechef ce qu'il veut dire par ces mots, *Ont plus de realité.* La realité reçoit-elle le plus & le moins? ou s'il penſe qu'vne choſe ſoit plus choſe qu'vne autre, qu'il conſidere comment il eſt poſſible que cela puiſſe eſtre expliqué auec toute la clarté, & l'euidence qui eſt requiſe en vne démonſtration, & auec laquelle il a pluſieurs-fois traitté d'autres matieres.

Répon-

Réponſe.

I'Ay pluſieurs-fois dit que i'apelois du nõm d'idée cela meſme que la raiſon nous fait connoiſtre, comme auſſi toutes les autres choſes que nous conceuons, de quelque façon que nous les conceuions. Et i'ay ſufiſamment expliqué comment la realité reçoit le plus & le moins, en diſant que la ſubſtance eſt quelque choſe de plus que le mode, & que s'il y a des qualités réelles, ou des ſubſtances incompletes, elles ſont auſſi quelque choſe de plus que les modes, mais quelque choſe de moins que les ſubſtances completes : & en fin que s'il y a vne ſubſtance infinie, & independante, cette ſubſtance eſt plus choſe, ou a plus de realité, c'eſt à dire participe plus de l'eſtre ou de la choſe, que la ſubſtance finie, & dépendante. Ce qui eſt de ſoy ſi manifeſte, qu'il n'eſt pas beſoin d'y aporter vne plus ample explicatiõn.

OBIECTION DIXIE'ME.

ET partant il ne reſte que la ſeule jdée de Dieu, dans laquelle il faut conſiderer s'il y a quelque choſe qui n'ait peu venir de moy-meſme. Par le nom de Dieu i'entens vne ſubſtance infinie, independante, ſouuerainement intelligente, ſouuerainement puiſſante, & par laquelle tant moy

que tout ce qui eſt au monde, s'il y a quelque monde, à eſté creé. Toutes leſquelles choſes ſont telles, que plus i'y penſe, & moins me ſemblent elles pouuoir venir de moy ſeul. Et par conſequent il faut conclure neceſſairement, de tout ce qui à eſté dit cy deuant, que Dieu exiſte.

Conſiderant les attributs de Dieu, afin que de là nous en ayons l'Idée, & que nous voyions s'il y a quelque choſe en elle qui n'ait peu venir de nous-meſmes, ie trouue, ſi ie ne me trompe, que ny les choſes que nous conceuons par le nom de Dieu ne viennent point de nous, ny qu'il n'eſt pas neceſſaire qu'elles viennent d'ailleurs que des obiets exterieurs : Car par le nom de Dieu i'entens *vne ſubſtance*, c'eſt à dire, i'entens que Dieu exiſte, (non point par aucune jdée, mais par le diſcours,) *infinie* (c'eſt à dire, que ie ne puis conceuoir, ny imaginer ſes termes, ou de parties ſi éloignées, que ie n'en puiſſe encore imaginer de plus reculées) d'où il ſuit que le nom *d'Infini* ne nous fournit pas l'jdée de l'infinité diuine, mais bien celle de mes propres termes, & limites; *Independante*, c'eſt à dire, ie ne conçoy point de cauſe de laquelle Dieu puiſſe venir. D'où il paroiſt que ie n'ay point d'autre jdée qui réponde à ce nom *d'indépendant*, ſi non la memoire de mes propres jdées qui ont toutes leur commencement en diuers temps, & qui par conſequent ſont dependantes.

C'eſt pourquoy dire que Dieu eſt *indépendant*, ce n'eſt rien dire autre choſe, ſinon que Dieu eſt du

nombre des choſes dont ie ne puis imaginer l'origine, tout ainſi que dire que Dieu eſt *infini*, c'eſt de meſme que ſi nous diſions qu'il eſt du nombre des choſes dont nous ne conceuons point les limites. Et ainſi toute l'jdée de Dieu eſt refutée, Car quelle eſt cette jdée qui eſt ſans fin, & ſans origine.

Souuerainement intelligente. Ie demande icy par quelle jdée Monſieur Des-Cartes conçoit l'intellection de Dieu.

Souuerainement puiſſante : je demande auſſi par quelle jdée ſa puiſſance qui regarde les choſes futures, c'eſt à dire non exiſtantes, eſt entenduë.

Certes pour moy, i'entens la puiſſance par l'image ou la memoire des choſes paſſées, en raiſonnant de cette ſorte ; il a fait ainſi, Donc il a peu faire ainſi : Donc, tant qu'il ſera, il poura encore faire ainſi : C'eſt à dire il en a la puiſſance. Or toutes ces choſes ſont des jdées qui peuuent venir des obiets exterieurs.

Createur de toutes les choſes qui ſont au monde. Ie puis former quelque image de la creation par le moyen des choſes que i'ay veuës ; par exemple, de ce que i'ay veu vn homme naiſſant, & qui eſt paruenu d'vne petiteſſe preſque inconceuable à la forme & grandeur qu'il a maintenant ; & perſonne à mon auis n'a d'autre jdée à ce nom de Createur ; mais il ne ſuffit pas pour prouuer la creation, que nous puiſſions imaginer le monde creé.

C'eſt pourquoy encore qu'on euſt démontré qu'vn eſtre *infini, independant, tout puiſſant, &c.* exiſte, il ne s'enſuit pas neantmoins qu'vn createur exiſte, ſi ce n'eſt que quelqu'vn penſe qu'on infere fort bien, de ce que quelque choſe exiſte, laquelle nous croyons auoir creé toutes les autres choſes, que pour cela le monde a autrefois eſté creé par elle.

Dauantage, où il dit que l'jdée de Dieu & de noſtre ame eſt née, & reſidente en nous, ie voudrois bien ſçauoir ſi les ames de ceux-là penſent, qui dorment profondement, & ſans aucune réuerie : Si elles ne penſent point, elles n'ont alors aucunes jdées, & partant il n'y a point d'jdée qui ſoit née & reſidante en nous, car ce qui eſt né & reſidant en nous eſt touſiours preſent à noſtre penſée.

Réponſe.

AVcune choſe de celle que nous attribuons à DIEV ne peut venir des obiets exterieurs, comme d'vne cauſe exemplaire : Car il n'y a rien en DIEV de ſemblable aux choſes exterieures, c'eſt à dire aux choſes corporelles. Or il eſt manifeſte que tout ce que nous conceuons eſtre en DIEV de diſſemblable aux choſes exterieures, ne peut venir en noſtre penſée par l'entremiſe de ces meſmes choſes, mais ſeulement par celle de la cauſe de cette diuerſité, c'eſt à dire de Dieu.

Et ie demande icy de quelle façon ce philoſophe tire l'intellection de Dieu des choſes exterieures:

Car pour moy i'explique aiſement quelle eſt l'jdée que i'en ay, en diſant que par le mot d'jdée i'entens tout ce qui eſt la forme de quelque perception; Car qui eſt celuy qui conçoit quelque choſe, qui ne s'en aperçoiue ; & partant qui n'ait cette forme ou jdée de l'intellection, laquelle étendant à l'infini, il forme l'jdée de l'intellection diuine, & ainſi des autres attributs de Dieu.

Mais dautant que ie me ſuis ſerui de l'jdée de Dieu qui eſt en nous, pour démontrer ſon exiſtence, & que dans cette jdée vne puiſſance ſi immenſe eſt contenuë, que nous conceuons qu'il repugne, (s'il eſt vray que Dieu exiſte) que quelque autre choſe que luy exiſte, ſi elle n'a eſté creée par luy, il ſuit clairement de ce que ſon exiſtence a eſté démontrée, qu'il a eſté auſſi démontré que tout ce monde, c'eſt à dire, toutes les autres choſes differentes de Dieu qui exiſtent, ont eſté creées par luy.

Enfin lors que ie dis que quelque idée eſt née auec nous, ou qu'elle eſt naturellement emprainte en nos ames, ie n'entens pas qu'elle ſe preſente toûjours à noſtre penſée, car ainſi il n'y en auroit aucune, mais ſeulement que nous auons en nous meſmes la faculté de la produire.

OBIECTION ONZIE'ME.

ET toute la force de l'argument dont i'ay vſé pour prouuer l'exiſtence de Dieu, conſiſte en ce que ie voy qu'il ne ſeroit

pas possible que ma nature fust telle qu'elle est, c'est à dire que i'eusse en moy l'jdée d'vn Dieu, si Dieu n'existoit veritablement, à sçauoir ce mesme Dieu dont i'ay en moy l'jdée.

Doncques puis que ce n'est pas vne chose démontrée que nous ayons en nous l'jdée de Dieu, & que la Religion Chrestienne nous oblige de croire que Dieu est inconceuable, c'est à dire, selon mon opinion, qu'on n'en peut auoir d'jdée, il s'ensuit que l'existence de Dieu n'a point esté démontrée, & beaucoup moins la creation.

Réponse.

LOrs que Dieu est dit Inconceuable, cela s'entend d'vne conception qui le comprenne totalement, & parfaitement. Au reste i'ay desia tant de fois expliqué, comment nous auons en nous l'jdée de Dieu, que ie ne le puis encore icy repeter sans ennuyer les lecteurs.

OBIECTION DOVZIE'ME.

SVR LA QVATRIEME MEDITATION.

Du vray & du faux.

ET ainsi ie connois que l'erreur entant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement vn défaut, & partant que ie n'ay pas besoin pour errer de quelque puissance qui m'ait esté donnée de Dieu particulierement pour cet effect.

Il eſt certain que l'ignorance eſt ſeulement vn défaut, & qu'il n'eſt pas beſoin d'aucune faculté poſitiue pour ignorer ; mais quant à l'erreur, la choſe n'eſt pas ſi manifeſte : Car il ſemble que ſi les pierres, & les autres choſes inanimées ne peuuent errer, c'eſt ſeulement parce qu'elles n'ont pas la faculté de raiſonner, ny d'imaginer : Et partant il faut conclure que pour errer il eſt beſoin d'vn entendement, ou du moins d'vne imagination, qui ſont des facultez toutes deux poſitiues, accordée à tous ceux qui errent, mais auſſi a eux ſeuls.

Dauantage Monſieur Des Cartes adioute, *I'apercoy que mes erreurs dépendent du concours de deux cauſes, aſçauoir de la faculté de connoiſtre qui eſt en moy, & de la faculté d'élire, ou du libre arbitre.* Ce qui ſemble auoir de la contradiction auec les choſes qui ont eſté dites auparauant. Où il faut auſſi remarquer que la liberté du franc-arbitre eſt ſupoſée ſans eſtre prouuée, quoy que cette ſupoſition ſoit contraire à l'opinion des Caluiniſtes.

Réponſe.

ENcore que pour errer il ſoit beſoin de la faculté de raiſonner (ou plutoſt de iuger, ou bien d'affirmer, ou de nier) dautant que c'en eſt le défaut, il ne s'enſuit pas pour cela que ce défaut ſoit réel, non plus que l'aueuglement n'eſt pas apelé réel, quoy que les pierres ne ſoyent pas

dites aueugles, pource ſeulement qu'elles ne ſont pas capables de voir ; Et ie ſuis étonné de n'auoir encore peu rencontrer dans toutes ces obiections aucune conſequence, qui me ſemblaſt eſtre bien déduite de ſes principes.

Ie n'ay rien ſupoſé, ou auancé touchant la liberté, que ce que nous reſſentons tous les jours en nous meſmes, & qui eſt tres-connu par la lumiere naturelle : Et ie ne puis comprendre pourquoy il eſt dit icy que cela repugne, ou a de la contradiction auec ce qui a eſté dit auparauant.

Mais encore que peut-eſtre il y en ait pluſieurs, qui, lors qu'ils conſiderent la préordination de Dieu, ne peuuent pas comprendre comment noſtre liberté peut ſubſiſter & s'accorder auec elle, il n'y a neantmoins perſonne, qui ſe regardant ſeulement, ſoy-meſme ne reſſente, & n'experimente que la volonté & la liberté ne ſont qu'vne meſme choſe, ou plutoſt qu'il n'y a point de difference entre ce qui eſt volontaire, & ce qui eſt libre. Et ce n'eſt pas icy le lieu d'examiner quelle eſt en cela l'opinion des Caluiniſtes.

OBIECTION TREIZIE'ME.

PAr exemple, examinant ces jours paſſez ſi quelque choſe exiſtoit dans le monde, & prenant garde que de cela ſeul que i'examinois cette queſtion ; il ſuiuoit tres-

euidem-

euidemment que i'exiſtois moy-meſme, ie ne pouuois pas m'empeſcher de iuger qu'vne choſe que ie conceuois ſi clairement eſtoit vraye, non que ie m'y trouuaſſe forcé par aucune cauſe exterieure, mais ſeulement parce que d'vne grande clarté qui eſtoit en mon entendement, à ſuiui vne grande inclination en ma volonté, & ainſi ie me ſuis porté à croire auec d'autant plus de liberté, que ie me ſuis trouué auec moins d'indifference.

Cette façon de parler, *vne grande clarté dans l'entendement* eſt metaphorique, & partant n'eſt pas propre à entrer dans vn argument : Or celuy qui n'a aucun doute pretend auoir vne ſemblable clarté, & ſa volonté n'a pas vne moindre inclination pour affirmer ce dont il n'a aucun doute, que celuy qui à vne parfaite ſcience. Cette clarté peut donc bien eſtre la cauſe pourquoy quelqu'vn aura & deffendra auec opiniâtreté quelque opinion, mais elle ne luy peut pas faire connoiſtre auec certitude qu'elle eſt vraye.

De plus, non ſeulement ſçauoir qu'vne choſe eſt vraye, mais auſſi la croire, ou luy donner ſon adueu & conſentement, ce ſont choſes qui ne dépendent point de la volonté ; car les choſes qui nous ſont prouuées par de bons argumens, ou racontées comme croyables, ſoit que nous le veuillions, ou non, nous ſommes contraints de les croire. Il eſt bien vray qu'affirmer ou nier, ſoutenir ou refuter des propoſitions, ce ſont des actes de la volonté, mais il ne s'enſuit pas que le con-

ſentement & l'adueu interieur depende de la volonté.

Et partant la concluſion qui ſuit n'eſt pas ſuffiſamment démontrée. *Et c'eſt dans ce mauuais vſage de noſtre liberté, que conſiſte cette priuation qui conſtituë la forme de l'erreur.*

Réponſe.

IL importe peu que cette façon de parler *vne grande clarté* ſoit propre, ou non, à entrer dans vn argument, pourueu qu'elle ſoit propre pour expliquer nettement noſtre penſée, comme elle eſt en effect. Car il n'y a perſonne qui ne ſçache que par ce mot, *vne clarté dans l'entendement*, on entend vne clarté ou perſpicuité de connoiſſance, que tous ceux-la n'ont peut-eſtre pas qui penſent l'auoir, mais cela n'empeſche pas qu'elle ne differe beaucoup d'vne opinion obſtinée, qui eſté conceuë ſans vne euidente perception.

Or quand il eſt dit icy que ſoit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous donnons noſtre creance aux choſes que nous conceuons clairement, c'eſt de meſme que ſi on diſoit, que ſoit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous voulons & deſirons les choſes bonnes quand elles nous ſont clairement connuës: Car cette façon de parler, *ſoit que nous ne voulions pas*, n'a point de lieu en telles occaſions, parce qu'il

y a de la contradiction à vouloir, & ne vouloir pas vne meſme choſe.

OBIECTION QVATORZIE'ME.

SVR LA CINQVIE'ME MEDITATION.

De l'Eſſence des choſes corporelles.

COmme, par exemple, lors que i'imagine vn triangle, encore qu'il n'y ait peut-eſtre en aucun lieu du monde hors de ma penſée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais eu, il ne laiſſe pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou eſſence déterminée de cette figure laquelle eſt immuable, & eternelle, que ie n'ay point inuentée, & qui ne depend en aucune façon de mon eſprit, comme il paroiſt de ce que l'on peut démontrer diuerſes proprietez de ce triangle.

S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, ie ne puis comprendre comment il a vne nature, car ce qui n'eſt nulle part, n'eſt point du tout, & n'a donc point auſſi d'eſtre, ou de nature. L'idée que noſtre eſprit conçoit du triangle, vient d'vn autre triangle que nous auons veu, ou inuenté ſur les choſes que nous auons veuës; mais depuis qu'vne-fois nous auons apelé du nom de Triangle la choſe d'où nous penſons que l'idée du triangle tire ſon origine, encore

que cette choſe periſſe, le nom demeure touſjours. De meſme, ſi nous auons vne fois conceu par la penſée que tous les angles d'vn triangle pris enſemble ſont égaux à deux droits, & que nous ayons donné cet autre nom au triangle, *qu'il eſt vne choſe qui a trois angles égaux à deux droits*: quand il n'y auroit au monde aucun triangle, le nom neantmoins ne laiſſeroit pas de demeurer. Et ainſi la verité de cette propoſition ſera eternelle, *que le triangle eſt vne choſe qui a trois angles égaux à deux droits*; mais la nature du triangle ne ſera pas pour cela eternelle; Car s'il arriuoit par hazard que tout triangle generalement periſt, elle ceſſeroit d'eſtre.

De meſme cette propoſition *l'homme eſt vn animal* ſera vraye eternellement, à cauſe des noms eternels; mais ſupoſé que le genre humain fut aneanty, il n'y auroit plus de nature humaine.

D'où il eſt euident que l'eſſence, entant qu'elle eſt diſtinguée de l'exiſtence, n'eſt rien autre choſe qu'vn aſſemblage de noms par le verbe *Eſt*; Et partant l'eſſence ſans l'exiſtence eſt vne fiction de noſtre eſprit: Et il ſemble que comme l'image de l'homme qui eſt dans l'eſprit, eſt à l'homme, ainſi l'eſſence eſt à l'exiſtence; ou bien comme cette propoſition *Socrate eſt homme* eſt à celle-cy *Socrate eſt*, ou *exiſte*; Ainſi l'eſſence de Socrate eſt à l'exiſtence du meſme Socrate: Or cecy *Socrate eſt homme*, quand Socrate n'exiſte point, ne ſignifie autre choſe qu'vn aſſemblage de noms, Et ce mot *Eſt*, ou *Eſtre*, a

ſouz ſoy l'image de l'vnité d'vne choſe, qui eſt deſignée par deux noms.

Réponſe.

LA diſtinction qui eſt entre l'eſſence & l'exiſtence eſt connuë de tout le monde; & ce qui eſt dit icy des noms éternels, au lieu des concepts, ou des jdées d'vne eternelle verité, a deſia eſté cy-deuant aſſez refuté, & reietté.

OBIECTION QVINZIE'ME.

SVR LA SIXIÉME MEDITATION.

De l'Exiſtence des choſes materielles.

CAr Dieu ne m'ayant donné aucune faculté pour connoiſtre que cela ſoit (à ſçauoir que Dieu par luy-meſme ou par l'entremiſe de quelque creature plus noble que le corps, m'enuoye les jdées du corps) *mais au contraire m'ayant donné vne grande inclination à croire qu'elles me ſont enuoyées, ou qu'elles partent des choſes corporelles, ie ne voy pas comment on pouroit l'excuſer de tromperie, ſi en effect ces jdées partoient; ou eſtoient produites par d'autres cauſes que par des choſes corporelles; & partant il faut auouër qu'il y a des choſes corporelles qui exiſtent.*

C'eſt la commune opinion que les Medecins ne pechent point qui deçoiuent les malades pour leur propre ſanté, ny les peres qui trompent leurs enfans pour leur propre bien ; & que le mal de la tromperie ne conſiſte pas dans la fauſſeté des paroles, mais dans la malice de celuy qui trompe. Que Monſieur Des-Cartes prenne donc garde ſi cette propoſition, *Dieu ne nous peut iamais tromper*, priſe vniuerſellement eſt vraye, car ſi elle n'eſt pas vraye ainſi vniuerſellement priſe, cette concluſion n'eſt pas bonne, *donc il y a des choſes corporelles qui exiſtent.*

Réponſe.

POur la verité de cette concluſion, il n'eſt pas neceſſaire que nous ne puiſſions iamais eſtre trompez (car au contraire i'ay auoüé franchement que nous le ſommes ſouuent) mais ſeulement que nous ne le ſoyons point, quand noſtre erreur feroit paroiſtre en Dieu vne volonté de deceuoir, laquelle ne peut eſtre en luy ; Et il y a encore icy vne conſequence qui ne me ſemble pas eſtre bien deduite de ſes principes.

OBIECTION DERNIE'RE.

CAr *ie reconnois maintenant qu'il y a entre l'vne & l'autre* (ſçauoir eſt entre la veille & le ſommeil)

vne tres-grande difference en ce que noſtre memoire ne peut iamais lier & ioindre nos ſonges les vns aux autres, & auec toute la ſuite de noſtre vie, ainſi qu'elle à de coutume de ioindre les choſes qui nous arriuent eſtant eueillez.

Ie demande ſçauoir ſi c'eſt vne choſe certaine, qu'vne perſonne ſongeant qu'elle doute ſi elle ſonge, ou non, ne puiſſe ſonger que ſon ſonge eſt ioint & lié auec les jdées d'vne longue ſuite de choſes paſſées. Si elle le peut, les choſes qui ſemblent à vne perſonne qui dort eſtre les actions de ſa vie paſſée, peuuent eſtre tenuës pour vrayes, tout ainſi que ſi elle eſtoit éueillée. D'auantage d'autant, comme il dit luy-meſme, que toute la certitude de la ſcience, & toute ſa verité dépend de la ſeule connoiſſance du vray Dieu, ou bien vn Athée ne peut pas reconnoiſtre qu'il veille par la memoire de ſa vie paſſée, ou bien vne perſonne peut ſçauoir qu'elle veille ſans la connoiſſance du vray Dieu.

Réponſe.

CEluy qui dort & ſonge, ne peut pas ioindre & aſſembler parfaitement & auec verité ſes reſueries auec les jdées des choſes paſſées, encore qu'il puiſſe ſonger qu'il les aſſemble, Car qui eſt ce qui nie que celuy qui dort ſe

puiſſe tromper ? Mais aprés eſtant éueillé il connoiſtra facilement ſon erreur.

Et vn Athée peut reconnoiſtre qu'il veille par la memoire de ſa vie paſſée, mais il ne peut pas ſçauoir que ce ſigne eſt ſuffiſant pour le rendre certain qu'il ne ſe trompe point, s'il ne ſçait qu'il a eſté creé de Dieu, & que Dieu ne peut eſtre trompeur.

QVATRIE'MES OBIECTIONS

Faites par Monſieur Arnauld Docteur en Theologie.

Lettre dudit S. au R. P. Merſenne.

MOn Reuerend Pere,

Ie metz au rang des ſignalez bien faits la communication qui m'a eſté faite par voſtre moyen des meditations de Monſieur Des-Cartes ; Mais comme vous en ſçauiez le prix, auſſi me l'auez vous venduë fort cherement, puis que vous n'auez point voulu me faire participant de cet excellent ouurage, que ie ne me ſois premierement obligé de vous en dire mon ſentiment. C'eſt vne condition à laquelle ie ne me ſerois point engagé, ſi le deſir de connoiſtre les belles choſes n'eſtoit en moy fort violent, & contre laquelle ie reclamerois volontiers, ſi ie penſois pouuoir obtenir de vous auſſi facilement vne exception

pour m'eſtre laiſſé emporter par la volupté, comme autre-fois le Preteur en accordoit à ceux de qui la crainte ou la violence auoit arraché le conſentement.

Car que voulez vous de moy ? mon jugement touchant l'auteur ? nullement ; il y a long temps que vous ſçauez en quel eſtime i'ay ſa perſonne, & le cas que ie fais de ſon eſprit, & de ſa doctrine: Vous n'ignorez pas auſſi les fâcheuſes affaires qui me tiennent à preſent occupé, & ſi vous aués meilleure opinion de moy que ie ne merite, il ne s'enſuit pas que ie n'aye point connoiſſance de mon peu de capacité ; Cependant, ce que vous voulez ſoumetre à mon examen, demande vne tres-haute ſufiſance, auec beaucoup de tranquillité & de loiſir, afin que l'eſprit eſtant degagé de l'embaras des affaires du monde ne penſe qu'à ſoy-meſme. Ce que vous jugez bien ne ſe pouuoir faire ſans vne meditation tres-profonde, & vne tres-grande recollection d'eſprit. I'obeiray neantmoins puis que vous le voulez, mais à condition que vous ſerez mon garend, & que vous répondrez de toutes mes fautes. Or quoy que la philoſophie ſe puiſſe vanter d'auoir ſeule enfanté cet ouurage, neantmoins parce que noſtre auteur, en cela tres-modeſte, ſe vient luy-meſme preſenter au tribunal de la Theologie, ie iouëray icy deux perſonnages ; dans le premier paroiſſant en philoſophe, ie repreſenteray les principales difficultez que ie iugeray pou-

uoir eſtre propoſées par ceux de cette profeſſion touchant les deux queſtions de la nature de l'eſprit humain, & de l'exiſtence de Dieu ; Et aprés cela prenant l'habit d'vn Theologien, ie mettray en auant les ſcrupules qu'vn homme de cette robe pouroit rencontrer en tout cet ouurage.

De la nature de l'eſprit humain.

LA premiere choſe que ie trouue icy digne de remarque, eſt de voir que Monſieur Des-Cartes eſtabliſſe pour fondement & premier principe de toute ſa philoſophie, ce qu'auant luy Saint Auguſtin homme de tres-grand eſprit & d'vne ſinguliere doctrine, non ſeulement en matiere de Theologie, mais auſſi en ce qui concerne l'humaine philoſophie, auoit pris pour la baze & le ſoutien de la ſienne. Car dans le liure ſecond du libre arbitre chap. 3. Alipius-diſputant auec Euodius, & voulant prouuer qu'il y a vn Dieu, *premierement*, dit-il, *ie vous demande, afin que nous commencions par les choſes les plus manifeſtes, ſçauoir ſi vous eſtes, ou ſi peut-eſtre vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vray dire ſi vous n'eſtiez point, vous ne pouriez iamais eſtre trompé?* Auſquelles paroles reuiennent celles-cy de noſtre auteur. *Mais il y a vn ie ne ſçay quel trompeur tres-puiſſant & tres-ruzé, qui met toute ſon induſtrie à me tromper touſiours ; Il eſt donc ſans doute que ie ſuis, s'il*

me trompe. Mais pourſuiuons, & afin de ne nous point éloigner de noſtre ſujet, voyons comment de ce principe on peut conclure que noſtre eſprit eſt diſtinct, & ſeparé du corps.

Ie puis douter ſi i'ay vn corps, voire meſme ie puis douter s'il y a aucun corps au monde, & neantmoins ie ne puis pas douter que ie ne ſois, ou que ie n'exiſte, tandis que ie doute, ou que ie penſe.

Doncques moy qui doute, & qui penſe, ie ne ſuis point vn corps, autrement en doutant du corps, ie douterois de moy-meſme.

Voire meſme encore que ie ſoutienne opiniaſtrement qu'il n'y a aucun corps au monde, cette verité neantmoins ſubſiſte touſiours *ie ſuis quelque choſe*, & partant ie ne ſuis point vn corps. Certes cela eſt ſubtil, mais quelqu'vn poura dire (ce que meſme noſtre auteur s'obiecte) de ce que ie doute, ou meſme de ce que ie nie qu'il y ait aucun corps, il ne s'enſuit pas pour cela qu'il n'y en ait point.

Mais auſſi peut-il arriuer, que ces choſes meſmes que ie ſupoſe n'eſtre point, parce qu'elles me ſont inconnuës, ne ſont point en effect differentes de moy, que ie connois. Ie n'en ſçay rien, dit-il, *je ne diſpute pas maintenant de cela. Ie ne puis donner mon jugement que des choſes qui me ſont connuës; i'ay reconnu que i'eſtois, & ie cerche quel ie ſuis, moy que i'ay reconnu eſtre. Or il eſt tres-certain que cette notion & connoiſſance de moy-meſme, ainſi preciſement*

priſe, ne depend point des choſes dont l'exiſtence ne m'eſt pas encore connuë.

Mais puis qu'il confeſſe luy-meſme que par l'argument qu'il a propoſé dans ſon traitté de la Methode pag. 34. la choſe en eſt venuë ſeulement à ce point, d'éxclure tout ce qui eſt corporel de la nature de ſon eſprit, *non pas eu égard à la verité de la choſe, mais ſeulement ſuiuant l'ordre de ſa penſée, & de ſon raiſonnement, (en telle ſorte que ſon ſens eſtoit qu'il ne connoiſſoit rien qu'il ſceuſt appartenir à ſon eſſence, ſinon qu'il eſtoit vne choſe qui penſe)* il eſt euident par cette réponſe que la diſpute en eſt encore aux meſmes termes, & partant que la queſtion dont il nous promet la ſolution demeure encore en ſon entier: à ſçauoir, *comment, de ce qu'il ne connoiſt rien autre choſe qui appartienne à ſon eſſence* (ſinon qu'il eſt vne choſe qui penſe) *il s'enſuit qu'il n'y a auſſi rien autre choſe qui en effect luy appartienne.* Ce que toutes-fois ie n'ay peu découurir dans toute l'étenduë de la ſeconde meditation, tant i'ay l'eſprit peſant & groſſier. Mais autant que ie le puis coniecturer, il en vient à la preuue dans la ſixiéme, pource qu'il a creu qu'elle dépendoit de la connoiſſance claire & diſtincte de Dieu, qu'il ne s'eſtoit pas encore acquiſe dans la ſeconde meditation; voicy donc comment il prouue, & decide cette difficulté.

Pource, dit-il, *que ie ſçay que toutes les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement peuuent eſtre produites par Dieu telles que ie les conçoy, il ſuffit que ie puiſſe con-*

ceuoir clairement & distinctement vne chose sans vne autre, pour estre certain que l'vne est distincte ou differente de l'autre, parce qu'elles peuuent estre posées séparement au moins par la toute puissance de Dieu; & il n'importe pas par quelle puissance cette separation se fasse pour m'obliger à les iuger differentes. Doncques pource que d'vn coste i'ay vne claire & distincte idée de moy-mesme, entant que ie suis seulement vne chose qui pense & non étenduë; & que d'vne autre i'ay vne idée distincte du corps, entant qu'il est seulement vne chose étenduë, & qui ne pense point, il est certain que ce moy, c'est à dire mon ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre ou exister sans luy, en sorte qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est.

Il faut icy s'aréter vn peu, car il me semble que dans ce peu de paroles consiste tout le nœud de la difficulté.

Et premierement à fin que la majeure de cet argument soit vraye, cela ne se doit pas entendre de toute sorte de connoissance, ny mesme de toute celle qui est claire & distincte, mais seulement de celle qui est pleine & entiere, (c'est à dire qui comprend tout ce qui peut estre connu de la chose) Car Monsieur Des-Cartes confesse luy-mesme dans ses réponses aux premieres obiections qu'il n'est pas besoin d'vne distinction réelle, mais que la formelle suffit, à fin qu'vne chose soit conceuë distinctement & separement d'vne autre, par vne ab-

ſtraction de l'eſprit qui ne conçoit la choſe qu'imparfaitement, & en partie ; d'où vient qu'au meſme lieu il adioute.

Mais ie conçoy pleinement ce que c'eſt que le corps (c'eſt à dire, ie conçoy le corps comme vne choſe complete) *en penſant ſeulement que c'eſt vne choſe étenduë, figurée, mobile &c. encore que ie nie de luy toutes les choſes qui appartiennent à la nature de l'eſprit : Et d'autre part ie conçoy que l'eſprit eſt vne choſe complete, qui doute, qui entend, qui veut &c. encore que ie n'accorde point qu'il y ait en luy aucune des choſes qui ſont contenuës en l'Idée du corps. Doncques il y a vne diſtinction reelle entre le corps & l'eſprit.*

Mais ſi quelqu'vn vient à reuoquer en doute cette mineure, & qu'il ſoutienne que l'jdée que vous auez de vous meſme n'eſt pas entiere, mais ſeulement imparfaite, lors que vous vous conceuez (c'eſt à dire voſtre Eſprit) comme vne choſe qui penſe, & qui n'eſt point étenduë : Et pareillement lors que vous vous conceuez (c'eſt à dire voſtre corps) comme vne choſe étenduë, & qui ne penſe point : Il faut voir comment cela a eſté prouué dans ce que vous auez dit auparauant : Car ie ne penſe pas que ce ſoit vne choſe ſi claire, qu'on la doiue prendre pour vn principe indémonſtrable, & qui n'ait pas beſoin de preuue. Et quant à ſa premiere partie, à ſçauoir *que vous conceuez pleinement ce que c'eſt que le corps, en penſant ſeulement que c'eſt vne choſe étenduë, figurée, mobile &c. encore que vous nyiez de luy toutes les choſes qui*

apartiennent à la nature de l'eſprit, elle eſt de peu d'importance ; Car celuy qui maintiendroit que noſtre eſprit eſt corporel, n'eſtimeroit pas pour cela que tout corps fuſt eſprit ; Et ainſi le corps ſeroit à l'eſprit comme le genre eſt à l'eſpece ; Mais le genre peut eſtre entendu ſans l'eſpece, encore que l'on nie de luy tout ce qui eſt propre & particulier à l'eſpece, d'où vient cet axiome de Logique que *l'eſpece eſtant niée le genre n'eſt pas nié*, ou bien, *la où eſt le genre il n'eſt pas neceſſaire que l'eſpece ſoit* : ainſi ie puis conceuoir la figure ſans conceuoir aucune des proprietez qui ſont particulieres au cercle. Il reſte donc encore à prouuer que l'Eſprit peut eſtre pleinement & entierement entendu ſans le corps.

Or pour prouuer cette propoſition ie n'ay point ce me ſemble trouué de plus propre argument dans tout cet ouurage que celuy que i'ay alegué au commencement, à ſçauoir *ie puis nier qu'il y ait aucun corps au monde, aucune choſe étendue, & neantmoins ie ſuis aſſuré que ie ſuis, tandis que ie le nie, ou que ie penſe, ie ſuis donc vne choſe qui penſe, & non point vn corps ; & le corps n'apartient point à la connoiſſance que i'ay de moy-meſme.*

Mais ie voy que de là il réſulte ſeulement que ie puis acquerir quelque connoiſſance de moy-meſme ſans la connoiſſance du corps, mais que cette connoiſſance ſoit complette & entier, en telle ſorte que ie ſois aſſuré que ie ne me trompe point, lors que i'exclus le corps

de mon eſſence, cela ne m'eſt pas encore entierement manifeſte : par exemple.

Poſons que quelqu'vn ſçache que l'angle au demy-cercle eſt droit, & partant que le triangle fait de cet angle & du diametre du cercle eſt rectangle : Mais qu'il doute, & ne ſçache pas encor certainement, voire meſme qu'ayant eſté deceu par quelque ſophiſme, il nie que le quarré de la baze d'vn triangle rectangle ſoit égal aux quarez des coſtez ; il ſemble que par la meſme raiſon que propoſe Monſieur Des-Cartes, il doiue ſe confirmer dans ſon erreur, & fauſſe opinion : Car, dira-t'il, ie connois clairement & diſtinctement que ce triangle eſt rectangle, ie doute neantmoins que le quaré de ſa baſe ſoit égal aux quarez des coſtez, donc il n'eſt pas de l'eſſence de ce triangle que le quaré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez.

En aprés encore que ie nie que le quaré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez, ie ſuis neantmoins aſſuré qu'il eſt rectangle, & il me demeure en l'eſprit vne claire & diſtincte connoiſſance qu'vn des angles de ce triangle eſt droit, ce qu'eſtant, Dieu meſme ne ſçauroit faire qu'il ne ſoit pas rectangle.

Et partant ce dont ie doute, & que ie puis meſme nier, la meſme jdée me demeurant en l'eſprit, n'apartient point à ſon eſſence.

D'auantage, *pource que ie ſçay que toutes les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement, peuuent eſtre produites par Dieu telles que ie les conçoy, c'eſt aſſez que*

ie puiſſe conçeuoir clairement & diſtinctement vne choſe ſans vne autre, pour eſtre certain que l'vne eſt differente de l'autre, parce que Dieu les peut ſeparer. Mais ie concoy clairement & diſtinctement que ce triangle eſt rectangle, ſans que ie ſçache que le quaré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez; Doncques au moins par la toute puiſſance de Dieu il ſe peut faire vn triangle rectangle dont le quaré de la baze ne ſera pas égal aux quarez des coſtez.

Ie ne voy pas ce que l'on peut icy répondre, ſi ce n'eſt que cet homme ne connoiſt pas clairement & diſtinctement la nature du triangle rectangle; Mais d'où puis-ie ſçauoir que ie connois mieux la nature de mon eſprit, qu'il ne connoiſt celle de ce triangle? Car il eſt auſſi aſſuré que le triangle au demy-cercle a vn angle droit, ce qui eſt la notion du triangle rectangle, que ie ſuis aſſuré que i'exiſte, de ce que ie penſe.

Tout ainſi donc que celuy-là ſe trompe, de ce qu'il penſe qu'il n'eſt pas de l'eſſence de ce triangle (qu'il connoiſt clairement, & diſtinctement eſtre rectangle) que le quaré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez; pourquoy peut-eſtre ne me trompay-ie pas auſſi, en ce que ie penſe que rien autre choſe n'appartient à ma nature (que ie ſçay certainement & diſtinctement eſtre vne choſe qui penſe) ſinon que ie ſuis vne choſe qui penſe? veu que peut-eſtre il eſt auſſi de mon eſſence que ie ſois vne choſe étenduë.

Et certainement, dira quelqu'vn, ce n'eſt pas merueille, ſi lors que de ce que ie penſe, ie viens à conclure que ie ſuis, l'Idée que de là ie forme de moy-meſme, ne me repreſente point autrement à mon eſprit que comme vne choſe qui penſe, puis qu'elle a eſté tirée de ma ſeule penſée ; Et ainſi il ne ſemble pas que cette jdée nous puiſſe fournir aucun argument, pour prouuer que rien autre choſe n'apartient à mon eſſence, que ce qui eſt contenu en elle.

On peut adiouter à cela que l'argument propoſé ſemble prouuer trop, & nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens (laquelle neantmoins noſtre auteur refute) que rien de corporel n'apartient à noſtre eſſence, en ſorte que l'homme ſoit ſeulement vn eſprit, & que le corps n'en ſoit que le vehicule, d'où vient qu'ils definiſſent l'homme, *vn eſprit vſant, ou ſe ſeruant du corps.*

Que ſi vous répondez que le corps n'eſt pas abſolument exclus de mon eſſence, mais ſeulement entant que preciſement ie ſuis vne choſe qui penſe, on pouroit craindre que quelqu'vn ne vinſt à ſoupçonner, que peut-eſtre la notion ou l'jdée que i'ay de moy meſme, entant que ie ſuis vne choſe qui penſe, ne ſoit pas l'jdée ou la notion de quelque eſtre complet, lequel ſoit pleinement & parfaitement conceu, mais ſeulement imparfaitement, & auec quelque ſorte d'abſtraction d'eſprit, & reſtriction de la penſée.

C'eſt pourquoy tout ainſi que les Geometres conçoiuent la ligne comme vne longueur ſans largeur, & la ſuperficie comme vne longueur & largeur ſans profondeur, quoy qu'il n'y ait point de longueur ſans largeur, ny de largeur ſans profondeur. Peut-eſtre auſſi quelqu'vn poura-t'il mettre en doute, ſçauoir ſi tout ce qui penſe, n'eſt point auſſi vne choſe étenduë, mais qui outre les proprietez qui luy ſont communes auec les autres choſes étenduës, comme d'eſtre mobile, figurable, &c. ait auſſi cette particuliere vertu & faculté de penſer, ce qui fait que par vne abſtraction de l'eſprit, elle peut eſtre conceuë auec cette ſeule vertu, comme vne choſe qui penſe, quoy qu'en effect les proprietez & qualitez du corps conuiennent à toutes les choſes qui penſent; tout ainſi que la quantité peut eſtre conceuë auec la longueur ſeule, quoy qu'en effect il n'y ait point de quantité à laquelle auec la longueur, la largeur & la profondeur ne conuiennent.

Ce qui augmente cette difficulté eſt que cette vertu de penſer ſemble eſtre attachée aux organes corporels, puis que dans les enfans elle paroiſt aſſoupie, & dans les foux tout affait éteinte, & perduë; ce que les perſonnes impies & meurtrieres des ames nous obiectent principalement.

Voylà ce que i'auois à dire touchant la diſtinction réelle de l'eſprit d'auec le corps; mais puis que Monſieur Des-Cartes a entrepris de démontrer l'immortalité de l'ame, on peut demander a-

uec raiſon ſi elle réſulte euidemment de cette diſtinction ; Car ſelon les principes de la philoſophie ordinaire, cela ne s'enſuit point du tout ; veu qu'ordinairement ils diſent que les ames des beſtes ſont diſtinctes de leurs corps, & que neantmoins elles periſſent auec eux.

I'auois étendu iuſques-icy cet eſcrit, & mon deſſein eſtoit de montrer comment ſelon les principes de noſtre auteur (leſquels ie penſois auoir recueillis de ſa facon de philoſopher) de la réelle diſtinction de l'eſprit d'auec le corps, ſon immortalité ſe conclut facilement ; lors qu'on m'a mis entre les mains vn ſommaire des ſix meditations fait par le meſme auteur, qui, outre la grande lumiere qu'il apporte à tout ſon ouurage, contenoit ſur ce ſujet les meſmes raiſons que i'auois meditées pour la ſolution de cette queſtion.

Pour ce qui eſt des ames des beſtes, il a deſia aſſez fait connoiſtre en d'autres lieux, que ſon opinion eſt qu'ils n'en ont point, mais ſeulement vn corps figuré d'vne certaine façon, & compoſé de pluſieurs differens organes diſpoſez de telle ſorte, que toutes les operations que nous voyons peuuent eſtre faites en luy, & par luy.

Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puiſſe pas trouuer creance dans les eſprits des hommes, ſi elle n'eſt ſoutenuë & prouuée par de tres fortes raiſons. Car cela ſemble incroyable d'abord, qu'il ſe puiſſe faire ſans le miniſtere d'aucune ame,

que la lumiere qui reflechit du corps du loup dans les yeux de la brebis, remuë les petits filets des nerfs optiques, & qu'en vertu de ce mouuement qui va iuſqu'au cerueau, les eſprits animaux ſoyent répandus dans les nerfs, en la maniere qu'il eſt neceſſaire pour faire que la brebis prenne la fuite.

I'adiouteray ſeulement icy que i'aprouue grandement ce que Monſieur Des-Cartes dit touchant la diſtinction qui eſt entre l'imagination, & la penſée ou l'intelligence; Et que ç'a touſiours eſté mon opinion, que les choſes que nous conceuons par la raiſon ſont beaucoup plus certaines que celles que les ſens corporels nous font apperceuoir. Car il y a long temps que i'ay apris de Saint Auguſtin Chap. 15. De la quantité de l'ame, qu'il faut reietter le ſentiment de ceux qui ſe perſuadent que les choſes que nous voyons par l'eſprit, ſont moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps, qui ſont touſiours troublez par la pituite. Ce qui fait dire au meſme Saint Auguſtin dans le liure premier de ſes Solil. Chapitre. Qu'il a experimenté pluſieurs-fois qu'en matiere de Geometrie les ſens ſont comme des vaiſſeaux.

Car, dit-il, *lors que pour l'eſtabliſſement & la preuue de quelque propoſition de Geometrie, ie me ſuis laiſſé conduire par mes ſens iuſqu'au lieu où ie pretendois aller, ie ne les ay pas plutoſt quittez, que venant à repaſſer par ma penſée toutes les choſes qu'ils ſembloyent m'auoir apriſes, ie me ſuis trouué l'eſprit auſſi inconſtant que ſont les*

pas de ceux que l'on vient de mettre à terre aprés vne longue nauigation .C'eſt pourquoy ie penſe qu'on pouroit plutoſt trouuer l'art de nauiger ſur la terre, que de pouuoir comprendre la Geometrie par la ſeule entremiſe des ſens, quoy qu'il ſemble qu'ils n'aident pas peu ceux qui commencent à l'apprendre.

De Dieu.

LA premiere raiſon que noſtre auteur apporte pour démontrer l'Exiſtence de Dieu, laquelle il a entrepris de prouuer dans ſa troiſiéme Meditation, contient deux parties, la premiere eſt que Dieu exiſte, parce que ſon jdée eſt en moy ; Et la ſeconde que moy qui ay vne telle jdée, ie ne puis venir que de Dieu.

Touchant la premiere partie, il n'y a qu'vne ſeule choſe que ie ne puis aprouuer, qui eſt que Monſieur Des-Cartes ayant ſoutenu que la fauſſeté ne ſe trouue proprement que dans les jugemens, il dit neantmoins vn peu aprez qu'il y a des jdées qui peuuent non pas à la verité formellement, mais materiellement eſtre fauſſes, ce qui me ſemble auoir de la répugnance auec ſes principes.

Mais de peur qu'en vne matiere ſi obſcure ie ne puiſſe pas expliquer ma penſée aſſez nettement, ie me ſeruiray d'vn exemple qui larendra plus manifeſte. *Si*, dit-il, *le froid eſt ſeulement vne priuation*

de la chaleur, l'jdée qui me le repreſente comme vne choſe poſitiue, ſera materiellement fauſſe.

Au contraire, ſi le froid eſt ſeulement vne priuation, il ne poura y auoir aucune jdée du froid, qui me le repreſente, comme vne choſe poſitiue, & icy noſtre auteur confond le iugement auec l'jdée.

Car qu'eſt-ce que l'jdée du froid ? C'eſt le froid meſme entant qu'il eſt obiectiuement dans l'entendement : mais ſi le froid eſt vne priuation, il ne ſçauroit eſtre obiectiuement dans l'entendement par vne jdée, de qui l'eſtre obiectif ſoit vn eſtre poſitif : Doncques ſi le froid eſt ſeulement vne priuation, iamais l'jdée n'en poura eſtre poſitiue, & conſequemment il n'y en poura auoir aucune qui ſoit materiellement fauſſe.

Cela ſe confirme par le meſme argument que Monſieur Des-Cartes employe pour prouuer que l'jdée d'vn eſtre infini eſt neceſſairement vraye: Car bien que l'on puiſſe feindre qu'vn tel eſtre n'exiſte point, on ne peut pas neantmoins feindre que ſon jdée ne me repreſente rien de réel.

La meſme choſe ſe peut dire de toute jdée poſitiue ; Car encore que l'on puiſſe feindre que le froid, que ie penſe eſtre repreſenté par vne jdée poſitiue, ne ſoit pas vne choſe poſitiue ; on ne peut pas neantmoins feindre, qu'vne jdée poſitiue ne me repreſente rien de réel, & de poſitif ; veu que les jdées ne ſont pas apelées poſitiues ſelon l'eſtre qu'elles

qu'elles ont en qualité de Modes, ou de manieres de penſer, car en ce ſens elles ſeroyent toutes poſitiues : Mais elles ſont ainſi apelées de l'eſtre obiectif qu'elles contiennent, & repreſentent a noſtre eſprit. Partant cette jdée peut bien n'eſtre pas l'jdée du froid, mais elle ne peut pas eſtre fauſſe.

Mais, direz vous, elle eſt fauſſe pour cela meſme qu'elle n'eſt pas l'jdée du froid, au contraire c'eſt voſtre jugement qui eſt faux, ſi vous la iugez eſtre l'jdée du froid : mais pour elle il eſt certain qu'elle eſt tres-vraye. Tout ainſi que l'jdée de Dieu ne doit pas materiellement meſme eſtre apelée fauſſe, encore que quelqu'vn la puiſſe transferer & raporter à vne choſe qui ne ſoit point Dieu, comme ont fait les idolatres.

En fin cette jdée du froid que vous dites eſtre materiellement fauſſe, que repreſente-t'elle a voſtre eſprit ? vne priuation ? Donc elle eſt vraye ; vn eſtre poſitif ? Donc elle n'eſt pas l'jdée du froid : Et de plus quelle eſt la cauſe de cet eſtre poſitif obiectif, qui ſelon voſtre opinion fait que cette jdée ſoit materiellement fauſſe ? *C'eſt*, dites vous, *moy meſme entant que ie participe du neant* : Doncques l'eſtre obiectif poſitif de quelque jdée peut venir du neant, ce qui neantmoins repugne tout affait à vos premiers fondemens.

Mais venons à la ſeconde partie de cette démonſtration, en laquelle on demande, *ſi moy qui ay*

l'Idée d'vn eſtre infini, ie puis eſtre par vn autre, que par vn eſtre infini, & principalement ſi ie puis eſtre par moy meſme. Monſieur Des-Cartes ſoutient que ie ne puis eſtre par moy-meſme, dautant que *ſi ie me donnois l'Eſtre, ie me donnerois auſſi toutes les perfections dont ie trouue en moy quelque idée.* Mais l'auteur des premieres obiections replique fort ſubtilement: *Eſtre par ſoy* ne doit pas eſtre pris *poſitiuement*, mais *negatiuement*, en ſorte que ce ſoit le meſme que *n'eſtre pas par autruy. Or*, adioute til, *ſi quelque choſe eſt par ſoy, c'eſt à dire* non par autruy, *comment prouuerez vous pour cela qu'elle comprend tout, & qu'elle eſt infinie; Car à preſent ie ne vous écoute point ſi vous dites, puis qu'elle eſt par ſoy, elle ſe ſera aiſement donné toutes choſes; dautant qu'elle n'eſt pas par ſoy comme par vne cauſe, & qu'il ne luy a pas eſté poſſible auant qu'elle fuſt, de preuoir ce qu'elle pouroit eſtre pour choiſir ce qu'elle ſeroit aprés.*

Pour ſoudre cet argument Monſieur Des-Cartes répond que cette façon de parler *eſtre par ſoy*, ne doit pas eſtre priſe *negatiuement*, mais *poſitiuement*, eu égard meſme à l'exiſtence de Dieu; en telle ſorte que Dieu *fait en quelque façon la meſme choſe à l'égard de ſoy-meſme, que la cauſe efficiente à l'egard de ſon effect.* Ce qui me ſemble vn peu hardy, & n'eſtre pas veritable.

C'eſt pourquoy ie conuiens en partie auec luy, & en partie ie n'y conuiens pas. Car i'auouë bien que ie ne puis eſtre par moy-meſme que poſitiue-

ment, mais ie nië que le meſme ſe doiue dire de Dieu; au contraire ie trouue vne manifeſte contradiction, que quelque choſe ſoit par ſoy poſitiuement, & comme par vne cauſe. C'eſt pourquoy ie conclus la meſme choſe que noſtre auteur, mais par vne voye tout affait differente; en cette ſorte.

Pour eſtre par moy-meſme, ie deurois eſtre par moy *poſitiuement*, & comme par vne cauſe, doncques il eſt impoſſible que ie ſois par moy-meſme; la maieure de cet argument eſt prouuée par ce qu'il dit luy-meſme, *que les parties du temps pouuant eſtre ſeparées, & ne dépendant point les vnes des autres, il ne s'enſuit pas de ce que ie ſuis, que ie doiue eſtre encor à l'auenir, ſi ce n'eſt qu'il y ait en moy quelque puiſſance réelle & poſitiue, qui me crée quaſi derechef en tous les momens.*

Quant à la mineure, à ſçauoir, *que ie ne puis eſtre par moy poſitiuement, & comme par vne cauſe*, elle me ſemble ſi manifeſte par la lumiere naturelle, que ce ſeroit en vain qu'on s'arreſteroit à la vouloir prouuer, puis que ce ſeroit perdre le temps à prouuer vne choſe connuë, par vne autre moins connuë. Noſtre auteur meſme ſemble en auoir reconnu la verité, lors qu'il n'a pas oſé la nier ouuertement. Car, ie vous prie, examinons ſoigneuſement ces paroles de ſa réponſe aux premieres obiections.

Ie n'ay pas dit, dit-il, *qu'il eſt impoſſible qu'vne choſe ſoit la cauſe efficiente de ſoy-meſme, car encoreque cela ſoit*

manifeſtement veritable, quand on reſtraint la ſignification d'efficient à ces ſortes de cauſes qui ſont differentes de leurs effects, ou qui les precedent en temps, il ne ſemble pas neantmoins que dans cette queſtion on la doiue ainſi reſtraindre, parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce ſoit le propre de la cauſe efficiente de preceder en temps ſon effect.

Cela eſt fort bon pour ce qui regarde le premier membre de cette diſtinction : mais pourquoy at'-il obmis le ſecond, & que n'at'il adiouté que la meſme lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce ſoit le propre de la cauſe efficiente d'eſtre differente de ſon effect, ſi non parce que la lumiere naturelle ne luy permettoit pas de le dire.

Et de vray, tout effect eſtant dépendant de ſa cauſe, & receuant d'elle ſon eſtre, n'eſt-il pas tres-euident qu'vne meſme choſe ne peut pas dépendre, ny receuoir l'eſtre de ſoy-meſme?

Dauantage, toute cauſe eſt la cauſe d'vn effect, & & tout effect eſt l'effect d'vne cauſe, & partant il y a vn raport mutuel entre la cauſe & l'effect : or il ne peut y auoir de raport mutuel qu'entre deux choſes.

En aprés on ne peut conçeuoir ſans abſurdité, qu'vne choſe reçoiue l'eſtre, & que neantmoins cette meſme choſe ait l'eſtre auparauant que nous ayons conceu qu'elle l'ait receu. Or cela arriueroit ſi nous attribuyons les notions de cauſe & d'effect à vne meſme choſe au regard de ſoy-meſme. Car

quelle eſt la notion d'vne cauſe ? Donner l'eſtre ; quelle eſt la notion d'vn effect ? Le receuoir. Or la notion de la cauſe precede naturellement la notion de l'effect.

Maintenant nous ne pouuons pas conceuoir vne choſe ſous la notion de cauſe, comme donnant l'eſtre, ſi nous ne conceuons qu'elle l'a : car perſonne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; Doncques nous conceurions premierement qu'vne choſe a l'eſtre, que nous ne conceurions qu'elle l'a receu ; & neantmoins en celuy qui reçoit, receuoir precede l'auoir.

Cette raiſon peut eſtre encore ainſi expliquée, perſonne ne donne ce qu'il n'a pas, doncques perſonne ne ſe peut donner l'eſtre que celuy qui l'a deſia : Or s'il l'a deſia pourquoy ſe le donneroit-il ?

En fin il dit qu'il eſt manifeſte par la lumiere naturelle que la creation n'eſt diſtinguée de la conſeruation que par la raiſon : Mais il eſt auſſi manifeſte par la meſme lumiere naturelle, que rien ne ſe peut créer ſoy-meſme ; ny par conſequent auſſi ſe conſeruer.

Que ſi de la Theſe generale nous deſcendons à l'hypotheſe ſpeciale de Dieu, la choſe ſera encore à mon aduis plus manifeſte, à ſçauoir, que Dieu ne peut eſtre par ſoy *poſitiuement*, mais ſeulement *negatiuement*, c'eſt à dire *non par autruy.*

Et premierement cela eſt euident par la raiſon

que Monſieur Des-Cartes aporte pour prouuer quë ſi le corps *eſt par ſoy*, il doit eſtre par ſoy *poſitiuement. Car*, dit-il, *les parties du temps ne dépendent point les vnes des autres ; & partant de ce que l'on ſupoſe que ce corps iuſqu'à cette heure a eſté par ſoy, c'eſt à dire ſans cauſe, il ne s'enſuit pas pour cela qu'il doiue eſtre encore à l'auenir, ſi ce n'eſt qu'il y ait en luy quelque puiſſance réelle & poſitiue, qui pour ainſi dire le reproduiſe continuellement.*

Mais tant s'en faut que cette raiſon puiſſe auoir lieu lors qu'il eſt queſtion d'vn eſtre ſouuerainement parfait & infini, qu'au contraire pour des raiſons tout affait oppoſées il faut conclure tout autrement: Car dans l'jdée d'vn eſtre infini, l'infinité de ſa durée y eſt auſſi contenuë, c'eſt à dire qu'elle n'eſt point renfermée dans aucunes limites, & partant qu'elle eſt indiuiſible, permanente, & ſubſiſtante toute à la fois, & dans laquelle on ne peut ſans erreur, & qu'improprement, à cauſe de l'imperfection de noſtre eſprit, conceuoir de paſſé ny d'auenir.

D'où il eſt manifeſte qu'on ne peut conceuoir qu'vn eſtre infini exiſte, quand ce ne ſeroit qu'vn moment, qu'on ne conçoiue en meſme temps qu'il a touſiours eſté, & qu'il ſera eternellement (ce que noſtre auteur meſme dit en quelque endroit) & partant que c'eſt vne choſe ſuperfluë de demander pourquoy il perſeuere dans l'eſtre.

Voire meſme, comme l'enſeigne Saint Auguſtin

(lequel aprés les auteurs ſacrez a parlé de Dieu plus hautement, & plus dignement qu'aucun autre) en Dieu il n'y a point de paſſé, ny de futur, mais vn continuel preſent; ce qui fait voir clairement qu'on ne peut ſans abſurdité demander pourquoy Dieu perſeuere dans l'eſtre, veu que cette queſtion enueloppe manifeſtement le deuant & l'aprés, le paſſé & le futur, qui doiuent eſtre bannis de l'jdée d'vn eſtre infini.

Dauantage on ne peut pas conceuoir que Dieu ſoit par ſoy *poſitiuement*, comme s'il s'eſtoit luy-meſme premierement produit; car il auroit eſté auparauant que d'eſtre, mais ſeulement (comme noſtre auteur declare en pluſieurs lieux) parce qu'en effect il ſe conſerue.

Mais la conſeruation ne conuient pas mieux à l'eſtre infini que la premiere production. Car qu'eſt ce, ie vous prie que la conſervation, ſi non vne continuelle reproduction d'vne choſe, d'où il arriue que toute conſeruation ſupoſe vne premiere production; Et c'eſt pour cela meſme que le nom de continuation, comme auſſi celuy de conſeruation eſtant plutoſt des noms de puiſſance que d'acte, emportent auec ſoy quelque capacité, ou diſpoſition à receuoir; mais l'eſtre infini eſt vn acte treſpur incapable de telles diſpoſitions.

Concluons donc que nous ne pouuons conceuoir que Dieu ſoit par ſoy *poſitiuement*, ſi non à cauſe de l'imperfection de noſtre eſprit, qui conçoit

Dieu à la façon des choſes creées ; ce qui ſera encore plus euident par cette autre raiſon.

On ne demande point la cauſe efficiente d'vne choſe, ſi non à raiſon de ſon exiſtence, & non à raiſon de ſon eſſence ; par exemple, quand on demande la cauſe efficiente d'vn triangle, on demande qui a fait que ce triangle ſoit au monde ; mais ce ne ſeroit pas ſans abſurdité que ie demanderois la cauſe efficiente pourquoy vn triangle a ſes trois angles égaux à deux droits ; Et à celuy qui feroit cette demande, on ne répondroit pas bien par la cauſe efficiente, mais on doit ſeulement répondre, parce que telle eſt la nature du triangle : D'où vient que les Mathematiciens qui ne ſe mettent pas beaucoup en peine de l'exiſtence de leur obiet, ne font aucune demonſtration par la cauſe efficiente, & finale. Or il n'eſt pas moins de l'eſſence d'vn eſtre infini d'exiſter, voire meſme, ſi vous voulez, de perſeuerer dans l'eſtre : qu'il eſt de l'eſſence d'vn triangle d'auoir ſes trois angles égaux à deux droits: Doncques tout ainſi qu'à celuy qui demanderoit, pourquoy vn triangle a ſes trois angles egaux à deux drois, on ne doit pas répondre par la cauſe efficiente, mais ſeulement parce que telle eſt la nature immuable & eternelle du triangle ; De meſme à celuy qui demande pourquoy Dieu eſt, ou pourquoy il ne ceſſe point d'eſtre, il ne faut point chercher en Dieu, ny hors de Dieu de cauſe efficiente, ou quaſi efficiente (car ie ne diſpute pas

icy

icy du nom, mais de la choſe) mais il faut dire pour toute raiſon, que telle eſt la nature de l'eſtre ſouuerainement parfait.

C'eſt pourquoy, à ce que dit Monſieur Des-Cartes, *que la lumiere naturelle nous dicte, qu'il n'y a aucune choſe de laquelle il ne ſoit permis de demander pourquoy elle exiſte, ou dont on ne puiſſe rechercher la cauſe efficiente, ou bien ſi elle n'en a point, demander pourquoy elle n'en a pas beſoin.* Ie répons que ſi on demande pourquoy Dieu exiſte, il ne faut pas répondre par la cauſe efficiente, mais ſeulement parce qu'il eſt Dieu, c'eſt à dire vn eſtre infini; Que ſi on demande quelle eſt ſa cauſe efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas beſoin: & en fin ſi on demande pourquoy il n'en a pas beſoin, il faut répondre parce qu'il eſt vn eſtre infini, duquel l'exiſtence eſt ſon eſſence: Car il n'y a que les choſes dans leſquelles il eſt permis de diſtinguer l'exiſtence actuelle de l'eſſence, qui ayent beſoin de cauſe efficiente.

Et partant ce qu'il adioute immediatement aprés les paroles que ie viens de citer ſe détruit de ſoy-meſme; à ſçauoir, *Si ie penſois*, dit-il, *qu'aucune choſe ne peuſt en quelque façon eſtre à l'egard de ſoy-meſme, ce que la cauſe efficiente eſt à l'egard de ſon effect, tant s'en faut que de là ie vouluſſe conclure qu'il y a vne premiere cauſe, qu'au contraire de celle-la meſme qu'on appelleroit premiere, ie rechercherois derechef la cauſe, & ainſi ie ne viendrois iamais à vne premiere.*

Car au contraire ſi ie penſois que de quelque choſe que ce fuſt, il faluſt rechercher la cauſe efficiente, ou quaſi efficiente, i'aurois dans l'eſprit de chercher vne cauſe differente de cette choſe : d'autant qu'il eſt manifeſte que rien ne peut en aucune façon eſtre à l'egard de ſoy-meſme, ce que la cauſe efficiente eſt à l'egard de ſon effect.

Or il me ſemble que noſtre auteur doit eſtre auerti de conſiderer diligemment & auec attention toutes ces choſes, parce que ie ſuis aſſuré qu'il y a peu de Theologiens qui ne s'offenſent de cette propoſition, *à ſçauoir, que Dieu eſt par ſoy poſitiuement, & comme par vne cauſe.*

Il ne me reſte plus qu'vn ſcrupule, qui eſt, de ſçauoir comment il ſe peut déffendre de ne pas commettre vn cercle, lors qu'il dit, *que nous ne ſommes aſſurez que les choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement ſont vrayes, qu'à cauſe que Dieu eſt, ou exiſte.*

Car nous ne pouuons eſtre aſſurez que Dieu eſt, ſinon par ce que nous conceuons cela tres-clairement & tres-diſtinctement ; doncques auparauant que d'eſtre aſſurez de l'exiſtence de Dieu, nous deuons eſtre aſſurez que toutes les choſes que nous conceceuons clairement & diſtinctement ſont toutes vrayes.

I'adiouteray vne choſe qui m'eſtoit éſchapée, c'eſt à ſçauoir, que cette propoſition me ſemble fauſſe que Monſieur Des-Cartes donne pour vne verité

tres-conſtante, *à ſçauoir que rien ne peut eſtre en luy, entant qu'il eſt vne choſe qui penſe, dont il n'ait connoiſſance.* Car par ce mot, *en luy* entant qu'il eſt vne choſe qui penſe, il n'entend autre choſe que ſon Eſprit, entant qu'il eſt diſtingué du corps. Mais qui ne void qu'il peut y auoir pluſieurs choſes en l'eſprit, dont l'eſprit meſme n'ait aucune connoiſſance ; par exemple, l'eſprit d'vn enfant qui eſt dans le ventre de ſa mere, a bien la vertu ou la faculté de penſer, mais il n'en a pas connoiſſance : Ie paſſe ſous ſilence vn grand nombre de ſemblables choſes.

Des choſes qui peuuent arreſter les Theologiens.

EN fin pour finir vn diſcours qui n'eſt deſia que trop ennuyeux, ie veux icy traitter les choſes le plus briéuement qu'il me ſera poſſible, & à ce ſujet mon deſſein eſt de marquer ſeulement les difficultez, ſans m'areſter à vne diſpute plus exacte.

Premierement ie crains que quelques vns ne s'offenſent de cette libre façon de philoſopher, par laquelle toutes choſes ſont réuoquées en doute. Et de vray noſtre auteur meſme confeſſe dans ſa Methode que cette voye eſt dangereuſe pour les foibles eſpris : i'auoüe neantmoins qu'il tempere vn

peu le ſujet de cette crainte dans l'abregé de ſa premiere Meditation.

Toutesfois ie ne ſçay s'il ne ſeroit point à propos de la munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fuſt auerti, que ce n'eſt pas ſerieuſement, & tout de bon que l'on doute de ces choſes, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles *qui peuuent donner le moindre doute*, ou comme parle noſtre auteur en vn autre endroit, *qui peuuent donner à noſtre eſprit vne occaſion de douter la plus hyperbolique*, nous voyions ſi aprés cela il n'y aura pas moyen de trouuer quelque verité qui ſoit ſi ferme & ſi aſſurée, que les plus opiniaſtres n'en puiſſent aucunement douter. Et auſſi au lieu de ces paroles *ne connoiſſant pas l'auteur de mon origine*, ie penſerois qu'il vaudroit mieux mettre, *feignant de ne pas connoiſtre.*

Dans la quatriéme Meditation qui traite du vray & du faux, ie voudrois pour pluſieurs raiſons qu'il ſeroit long de raporter icy, que Monſieur Des-Cartes dans ſon abregé, ou dans le tiſſu meſme de cette meditation, auertiſt le lecteur de deux choſes.

La premiere, que lors qu'il explique la cauſe de l'erreur, il entend principalement parler de celle qui ſe commet dans le diſcernement du vray & du faux, & non pas de celle qui arriue dans la pourſuite du bien & du mal.

Car puis que cela ſufit pour le deſſein & le but

de noſtre auteur, & que les choſes qu'il dit icy touchant la cauſe de l'erreur ſoufriroyent de tres-grandes obiections, ſi on les étendoit auſſi à ce qui regarde la pourſuite du bien & du mal, il me ſemble qu'il eſt de la prudence, & que l'ordre meſme, dont noſtre auteur paroiſt ſi ialoux, requiert, que toutes les choſes qui ne ſeruent point au ſuiet, & qui peuuent donner lieu à pluſieurs diſputes, ſoyent retranchées, depeur que tandis que lecteur s'amuſe inutilement à diſputer des choſes qui ſont ſuperfluës, il ne ſoit diuerti de la connoiſſance des neceſſaires.

La ſeconde choſe dont ie voudrois que noſtre auteur donnaſt quelque auertiſſement, eſt, que lors qu'il dit que nous ne deuons donner noſtre creance qu'aux choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement, cela s'entend ſeulement des choſes qui concernent les ſciences, & qui tombent ſouz noſtre intelligence, & non pas de celles qui regardent la foy, & les actions de noſtre vie: Ce qui a fait qu'il a touſiours condamné l'arrogance & preſomption de ceux qui opinent, C'eſt à dire de ceux qui penſent ſçauoir ce qu'ils ne ſçauent pas, mais qu'il n'a iamais blâmé la iuſte perſuaſion de ceux qui croyent auec prudence.

Car comme remarque fort iudicieuſement S. Auguſtin au Chap. 15. de l'vtilité de la croyance; il y a trois choſes en l'Eſprit de l'homme qui ont entr'elles vn tresgrand raport, & ſemblent quaſi n'eſtre qu'vne meſme choſe, mais qu'il faut

neantmoins tres-ſoigneuſement diſtinguer ; ſçauoir eſt, entendre, croire, & opiner.

Celuy-la entend, *qui comprend quelque choſe par des raiſons certaines. Celuy-la* croit, *lequel emporté par le poids & le credit de quelque graue & puiſſante autorité, tient pour vray cela meſme qu'il ne comprend pas par des raiſons certaines. Celuy-la* opine, *qui ſe perſuade, ou plutoſt qui preſume de ſçauoir ce qu'il ne ſçait pas.*

Or c'eſt vne choſe honteuſe, & fort indigne d'vn homme que d'opiner, *pour deux raiſons : la premiere pource-que celuy-la n'eſt plus en eſtat d'aprendre, qui s'eſt deſia perſuadé de ſçauoir ce qu'il ignore ; & la ſeconde pour ce que la preſomption eſt de ſoy la marque d'vn eſprit mal fait, & d'vn homme de peu de ſens.*

Doncques ce que nous entendons nous le deuons à la raiſon *: Ce que nous croyons* à l'autorité *: Ce que nous opinons* à l'erreur. *Ie dis cela afin que nous ſçachions qu'adioutant foy, meſme aux choſes que nous ne comprenons pas encore, nous ſommes exemps de la preſomption de ceux qui opinent.*

Car ceux qui diſent qu'il ne faut rien croire que ce que nous ſçauons, taſchent ſeulement de ne point tomber dans la faute de ceux qui opinent, laquelle en effect eſt de ſoy honteuſe & blaſmable : Mais ſi quelqu'vn conſidere auec ſoin la grande difference qu'il y a, entre celuy qui preſume ſçauoir ce qu'il ne ſçait pas, & celuy qui croit ce qu'il ſçait bien qu'il n'entend pas, y eſtant toutesfois porté par quelque puiſſante autorité, il verra que celuy-cy euite ſagement le peril de l'erreur, le blaſme de peu de confiance

& d'humanité, & le peché de ſuperbe. Et vn peu aprés Chap. 12. il adioute.

On peut aporter pluſieurs raiſons qui feront voir qu'il ne reſte plus rien d'aſſuré parmy la ſocieté des hommes, ſi nous ſommes reſolus de ne rien croire que ce que nous pourons connoiſtre certainement. Iuſques icy Saint Auguſtin.

Monſieur Des-Cartes peut maintenant iuger combien il eſt neceſſaire de diſtinguer ces choſes, de peur que pluſieurs de ceux qui panchent aujourdhuy vers l'impieté, ne puiſſent ſe ſeruir de ſes paroles, pour combatre la foy & la verité de noſtre creance.

Mais ce dont ie preuoy que les Theologiens s'offenſeront le plus, eſt, que ſelon ſes principes, il ne ſemble pas que les choſes que l'Egliſe nous enſeigne touchant le ſacré myſtere de l'Euchariſtie, puiſſent ſubſiſter & demeurer en leur entier.

Car nous tenons pour article de foy *que la ſubſtance du pain eſtant oſtée du pain Euchariſtique, les ſeuls accidens y demeurent*: or ces accidens ſont l'étenduë, la figure, la couleur, l'odeur, la ſaueur, & les autres qualitez ſenſibles.

De qualitez ſenſibles noſtre auteur n'en reconnoiſt point, mais ſeulement certains differens mouuemens des petits corps qui ſont autour de nous, par le moyen deſquels nous ſentons ces differentes impreſſions, leſquelles puis aprés nous apelons du nom de couleur, de ſaueur, d'odeur &c.

Ainſi il reſte ſeulement la figure, l'étenduë, & la mobilité. Mais noſtre auteur nie que ces facultez puiſſent eſtre entenduës ſans quelque ſubſtance en laquelle elles reſident, & partant auſſi qu'elles puiſſent exiſter ſans elle : Ce que meſme il repete dans ſes réponſes aux premieres obiections.

Il ne reconnoiſt point auſſi entre ces modes ou affections de la ſubſtance, & la ſubſtance, de diſtinction autre que la formelle, laquelle ne ſuffit pas, ce ſemble, pour que les choſes qui ſont ainſi diſtinguées, puiſſent eſtre ſéparées l'vne de l'autre, meſme par la toute puiſſance de Dieu.

Ie ne doute point que Monſieur Des-Cartes, dont la pieté nous eſt tres connuë, n'examine & ne peſe diligemment ces choſes, & qu'il ne iuge bien qu'il luy faut ſoigneuſement prendre garde, qu'en tachant de ſoutenir la cauſe de Dieu contre l'impieté des libertins, il ne ſemble pas leur auoir mis des armes en main, pour combatre vne foy que l'autorité du Dieu qu'il defend à fondée, & au moyen de laquelle il eſpere paruenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de perſuader aux hommes.

REPONSES DE L'AVTEVR

Aux quatriémes objections faites Par Monſieur Arnauld Docteur en Theologie.

Lettre de l'Auteur au R.P. Merſenne

MON R. PERE.

Il m'euſt eſte dificile de ſouhaiter vn plus clairuoyant, & plus officieux examinateur de mes écris, que celuy dont vous m'auez enuoyé les remarques; Car il me traite auec tant de douceur & de ciuilité, que ie voy bien que ſon deſſein n'a pas eſté de rien dire contre moy, ny contre le ſuiet que i'ay traitté, & neantmoins c'eſt auec tant de ſoin qu'il a examiné ce qu'il a combatu, que i'ay raiſon de croire que rien ne luy a échapé. Et outre cela il inſiſte ſi viuement contre les

choſes qui n'ont peu obtenir de luy ſon aprobation, que ie n'ay pas ſujet de craindre qu'on eſtime que la complaiſance luy ait rien fait diſſimuler : C'eſt pourquoy ie ne me mets pas tant en peine des obiections qu'il m'a faites, que ie me réjouis de ce qu'il n'y a point plus de choſes en mon écrit auſquelles il contrediſe.

Réponſe à la premiere partie.

De la natvre de l'esprit hvmain.

IE ne m'areſteray point icy à le remercier du ſecours qu'il m'a donné en me fortifiant de l'autorité de Saint Auguſtin, & de ce qu'il a propoſé mes raiſons de telle ſorte, qu'il ſembloit auoir peur que les autres ne les trouuaſſent pas aſſez fortes, & conuaincantes.

Mais ie diray d'abord en quel lieu i'ay commencé de prouuer comment *de ce que ie ne connois rien autre choſe qui appartienne à mon eſſence*, c'eſt à dire à l'eſſence de mon eſprit, *ſinon que ie ſuis vne choſe qui penſe, il s'enſuit qu'il n'y a auſſi rien autre choſe qui en effect luy appartienne* : C'eſt au meſme lieu où i'ay prouué que Dieu eſt, ou exiſte, ce Dieu, dis-ie,

qui peut faire toutes les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement comme poſſibles.

Car quoy que peut-eſtre il y ait en moy pluſieurs choſes que ie ne connois pas encore, (comme en effect ie ſupoſois en ce lieu-là que ie ne ſçauois pas encore que l'eſprit euſt la force de mouuoir le corps, ou de luy eſtre ſubſtantiellement vny) neantmoins d'autant que ce que ie connois eſtre en moy, me ſuffit pour ſubſiſter auec cela ſeul, ie ſuis aſſuré que Dieu me pouuoit créer ſans les autres choſes que ie ne connois pas encore, & partant que ces autres choſes n'apartiennent point à l'eſſence de mon eſprit.

Car il me ſemble qu'aucune des choſes ſans leſquelles vne autre peut eſtre, n'eſt compriſe en ſon eſſence; & encore que l'eſprit ſoit de l'eſſence de l'homme, il n'eſt pas neantmoins à proprement parler de l'eſſence de l'eſprit, qu'il ſoit vny au corps humain.

Il faut auſſi que i'explique icy quelle eſt ma penſée, lors que ie dis, *qu'on ne peut pas inferer vne diſtinction réelle entre deux choſes, de ce que l'vne eſt conceuë ſans l'autre par vne abſtraction de l'eſprit qui conçoit la choſe imparfaitement, mais ſeulement de ce que chacune d'elles eſt conceuë ſans l'autre pleinement, ou comme vne choſe complete.*

Car ie n'eſtime pas qu'vne connoiſſance entiere & parfaite de la choſe ſoit icy requiſe, comme le pretend Monſieur Arnauld, mais il y a en cela cet-

te difference, qu'afin qu'vne connoiſſance ſoit *entiere & parfaite*, elle doit contenir en ſoy toutes & chacunes les proprietez qui ſont dans la choſe connuë : Et c'eſt pour cela qu'il n'y a que Dieu ſeul qui ſçache qu'il a les connoiſſances entieres & parfaites de toutes les choſes.

Mais quoy qu'vn entendement créé ait peut-eſtre en effect les connoiſſances entieres & parfaites de pluſieurs choſes, neantmoins iamais il ne peut ſçauoir qu'il les a, ſi Dieu meſme ne luy reuele particulierement ; car pour faire qu'il ait vne connoiſſance pleine & entiere de quelque choſe, il eſt ſeulement requis que la puiſſance de connoiſtre qui eſt en luy égale cette choſe, ce qui ſe peut faire ayſement : mais pour faire qu'il ſçache qu'il a vne telle connoiſſance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette choſe, que ce qu'il en connoiſt, il faut que par ſa puiſſance de connoiſtre, il égale la puiſſance infinie de Dieu : ce qui eſt entierement impoſſible.

Or pour connoiſtre la diſtinction réelle qui eſt entre deux choſes, il n'eſt pas neceſſaire que la connoiſſance que nous auons de ces choſes ſoit entiere & parfaite, ſi nous ne ſçauons en meſme temps qu'elle eſt telle : mais nous ne le pouuons iamais ſçauoir, comme ie viens de prouuer : donc il n'eſt pas neceſſaire qu'elle ſoit entiere & parfaite.

C'eſt pourquoy, ou i'ay dit *qu'il ne ſuffit pas qu'vne*

choſe ſoit conceuë ſans vne autre par vne abſtraction de l'eſprit qui conçoit la choſe imparfaitement, ie n'ay pas penſé que de là l'on peuſt inferer, que pour établir vne diſtinction réelle, il fuſt beſoin d'vne connoiſſance entiere & parfaite, mais ſeulement d'vne qui fuſt telle, que nous ne la rendiſſions point *imparfaite & defectueuſe* par l'abſtraction & reſtriction de noſtre eſprit.

Car il y a bien de la difference entre auoir vne connoiſſance entierement parfaite, de laquelle perſonne ne peut iamais eſtre aſſuré ſi Dieu meſme ne luy reuele : Et auoir vne connoiſſance parfaite iuſqu'a ce point, que nous ſçachions qu'elle n'eſt point renduë imparfaitte par aucune abſtraction de noſtre eſprit.

Ainſi, quand i'ay dit quil faloit conceuoir *pleinement* vne choſe, ce n'eſtoit pas mon intention de dire que noſtre conception deuoit eſtre entiere & parfaite, mais ſeulement qu'elle deuoit eſtre aſſez diſtincte, pour ſçauoir que cette choſe eſtoit *complete.*

Ce que ie penſois eſtre manifeſte, tant par les choſes que i'auois dit auparauant, que par celles qui ſuiuent immediatement aprez : Car i'auois diſtingué vn peu auparauant les eſtres incomplets de ceux qui ſont complets, & i'auois dit qu'il eſtoit neceſſaire que chacune des choſes qui ſont diſtinguées réellement, fuſt conceuë comme vn eſtre par ſoy, & diſtinct de tout autre.

Et vn peu aprez, au meſme ſens que i'ay dit que ie conceuois *pleinement* ce que c'eſt que le corps, i'ay adiouté au meſme lieu que ie conceuois auſſi que l'eſprit *eſt vne choſe complete*, prenant ces deux façons de parler *conceuoir pleinement*, & *conceuoir que c'eſt vne choſe complete*, en vne ſeule & meſme ſignification.

Mais on peut icy demander auec raiſon ce que i'entens par *vne choſe complete*, & comment ie prouue que *pour la diſtinction réelle, il ſuffit que deux choſes ſoyent conceuës l'vne ſans l'autre comme deux choſes completes.*

A la premiere demande ie répons, que par *vne choſe complete*, ie n'entens autre choſe qu'vne ſubſtance reuétuë des formes, ou attributs, qui ſuffiſent pour me faire connoiſtre qu'elle eſt vne ſubſtance.

Car comme i'ay deſia remarqué ailleurs, nous ne connoiſſons point les ſubſtances immediatement par elles meſmes, mais de ce que nous aperceuons quelques formes, ou attribus, qui doiuent eſtre attachez à quelque choſe pour exiſter, nous apelons du nom de *Subſtance* cette choſe à laquelle ils ſont atachez.

Que ſi aprés cela nous voulions dépoüiller cette meſme ſubſtance de tous ces attributs qui nous la font connoiſtre, nous détruirions toute la connoiſſance que nous en auons, & ainſi nous pourions bien à la verité dire quelque choſe de la ſubſtance, mais tout ce que nous en dirions ne conſiſteroit qu'en paroles, deſquelles nous ne conceurions pas

clairement & distinctement la signification.

Ie sçay bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incompletes* ; Mais si on les apelle ainsi, parce que de soy elles ne peuuent pas subsister toutes seules, & sans estre soutenuës par d'autres choses, ie confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soyent des substances, c'est à dire des choses qui subsistent par soy, & qu'elles soyent aussi incompletes, c'est à dire des choses qui ne peuuent pas subsister par soy. Il est vray qu'en vn autre sens on les peut apeller incompletes, non qu'elles ayent rien d'incomplet entant qu'elles sont des substances, mais seulement entant qu'elles se raportent à quelqu'autre substance, auec laquelle elles composent vn tout par soy, & distinct de tout autre.

Ainsi la main est vne substance incomplete, si vous la raportez à tout le corps dont elle est partie, mais si vous la considerez toute seule, elle est vne substance complete : Et pareillement l'esprit & le corps sont des substances incompletes, lors qu'ils sont raportez à l'homme qu'ils composent, mais estant considerez separement ils sont des substances completes.

Car tout ainsi qu'estre étendu, diuisible, figuré, &c. sont des formes ou des attributs par le moyen desquels ie connois cette substance qu'on apelle *corps* ; de mesme estre intelligent, voulant, doutant, &c. sont des formes par le moyen desquelles

ie connois cette ſubſtance qu'on apelle *Eſprit* : Et ie ne comprens pas moins que la ſubſtance qui penſe eſt vne choſe complete, que ie comprens que la ſubſtance etenduë en eſt vne.

Et ce que Monſieur Arnauld a adiouté ne ſe peut dire en façon quelconque, à ſcauoir, que peut-eſtre le corps eſt a l'eſprit comme le genre eſt a l'eſpece : car encore que le genre puiſſe eſtre conceu ſans cette particuliere difference ſpecifique, ou ſans celle-la, l'eſpece toutesfois ne peut en aucune façon eſtre conceuë ſans le genre.

Ainſi, par exemple, nous conceuons aiſément la figure ſans penſer au cercle, (quoy que cette conception ne ſoit pas diſtincte, ſi elle n'eſt raportée à quelque figure particuliere, ny d'vne choſe complete ſi elle ne comprend la nature du corps) mais nous ne pouuons conceuoir aucune difference ſpecifique du cercle, que nous ne penſions en meſme temps à la figure.

Au lieu que l'eſprit peut eſtre conceu diſtinctement, & pleinement, c'eſt à dire autant qu'il faut pour eſtre tenu pour vne choſe complete, ſans aucune de ces formes, ou attributs, au moyen deſquels nous reconnoiſſons que le corps eſt vne ſubſtance, comme ie penſe auoir ſufiſamment demonſtré dans la ſeconde meditation ; Et le corps eſt auſſi conceu diſtinctement, & comme vne choſe complete, ſans aucune des choſes qui appartiennent à l'eſprit.

Icy neantmoins Monſieur Arnauld paſſe plus auant

auant, & dit, *encore que ie puiſſe acquerir quelque notion de moy-meſme ſans la notion du corps, il ne réſulte pas neantmoins de là, que cette notion ſoit complete & entiere, en telle ſorte que ie ſois aſſuré que ie ne me trompe point, lors que i'exclus le corps de mon eſſence.*

Ce qu'il explique par l'exemple du triangle inſcrit au demy-cercle, que nous pouuons clairement & diſtinctement conceuoir eſtre rectangle, encore que nous ignorions, ou meſme que nous nyions, que le quarré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez, & neantmoins on ne peut pas de là inferer qu'on puiſſe faire vn triangle rectangle, duquel le quaré de la baze ne ſoit pas égal aux quarez des coſtez.

Mais pour ce qui eſt de cet exemple il differe en pluſieurs façons de la choſe propoſée. Car *premierement* encore que peut-eſtre par vn triangle on puiſſe entendre vne ſubſtance dont la figure eſt triangulaire, certes la proprieté d'auoir le quaré de la baze égal aux quarez des coſtez n'eſt pas vne ſubſtance, & partant chacune de ces deux choſes ne peut pas eſtre entenduë comme vne choſe complette, ainſi que le ſont *l'eſprit* & le *corps* : Et meſme cette proprieté ne peut pas eſtre apellée vne choſe, au meſme ſens que i'ay dit *que c'eſt aſſez que ie puiſſe conceuoir vne choſe* (c'eſt à ſçauoir vne choſe complete) *ſans vn autre &c.* comme il eſt ayſé de voir par ces paroles qui ſuiuent, *d'auantage ie trouue en moy des facultez &c.* Car ie n'ay pas dit que ces fa-

cultez fuſſent *des choſes*, mais i'ay voulu expreſſement faire diſtinction entre les choſes, c'eſt à dire entre les ſubſtances, & les modes de ces choſes, c'eſt à dire les facultez de ces ſubſtances.

En ſecond lieu, encore que nous puiſſions clairement & diſtinctement conceuoir que le triangle au demy-cercle eſt rectangle, ſans aperceuoir que le quaré de ſa baze eſt égal aux quarez des coſtez, neantmoins nous ne pouuons pas conceuoir ainſi clairement vn triangle duquel le quaré de la baze ſoit égal aux quarez des coſtez, ſans que nous aperceuions en meſme temps qu'il eſt rectangle : Mais nous conceuons clairement & diſtinctement l'eſprit ſans le corps, & reciproquement le corps ſans l'eſprit.

En troiſiéme lieu, encore que le concept, ou l'idée du triangle inſcrit au demy-cercle, puiſſe eſtre telle, qu'elle ne contienne point l'égalité qui eſt entre le quaré de la baze & les quarez des coſtez, elle ne peut pas neantmoins eſtre telle, que l'on conçoiue que nulle proportion qui puiſſe eſtre entre le quaré de la baze & les quarez des coſtez n'appartient à ce triangle ; & partant tandis que l'on ignore quelle eſt cette proportion, on n'en peut nier aucune que celle qu'on connoiſt clairement ne luy point appartenir, ce qui ne peut iamais eſtre entendu de la proportion d'égalité qui eſt entr'eux.

Mais il n'y a rien de contenu dans le concept du

corps de ce qui apartient à l'eſprit, & reciproquement dans le concept de l'eſprit rien n'eſt compris de ce qui apartient au corps.

C'eſt pourquoy bien que i'aye dit, *que c'eſt aſſez que ie puiſſe conceuoir clairement & diſtinctement vne choſe ſans vne autre &c.* on ne peut pas pour cela former cette mineure. *Or eſt il que ie conçoy clairement & diſtinctement que ce triangle eſt rectangle, encore que ie doute, ou que ie nie que le quaré de ſa baze ſoit égal aux quarez des coſtez, &c.*

Premierement, parce que la proportion qui eſt entre le quaré de la baze, & les quarez des coſtez n'eſt pas vne choſe complete.

Secondement, parce que cette proportion d'egalité ne peut eſtre clairement entenduë que dans le triangle rectangle.

Et en troiſiéme lieu, parce que nul triangle ne peut eſtre diſtinctement conceu, ſi on nie la proportion qui eſt entre les quarez de ſes coſtez & de ſa baze.

Mais maintenant il faut paſſer à la ſeconde demande, & montrer comment il eſt vray *que de cela ſeul que ie conçoy clairement & diſtinctement vne ſubſtance ſans vne autre, ie ſuis aſſuré qu'elles s'excluent mutuellement l'vne l'autre*; ce que ie montre en cette ſorte.

La notion *de la ſubſtance* eſt telle, qu'on la conçoit comme vne choſe qui peut exiſter par ſoy-meſme, c'eſt à dire ſans le ſecours d'aucune autre

ſubſtance, & il n'y a iamais eu perſonne qui ait conceu deux ſubſtances par deux differents concepts, qui n'ait iugé qu'elles eſtoyent réellement diſtinctes.

C'eſt pourquoy ſi ie n'euſſe point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, ie me fuſſe contenté d'auoir montré en la ſeconde Meditation, que *l'eſprit* eſt conceu comme vne choſe ſubſiſtante, quoy qu'on ne luy attribue rien de ce qui apartient au corps, & qu'en meſme façon *le corps* eſt conceu comme vne choſe ſubſiſtante, quoy qu'on ne luy attribue rien de ce qui apartient à l'eſprit : Et ie n'aurois rien adiouté d'auantage pour prouuer que l'eſprit eſt réellement diſtingué du corps : d'autant que vulgairement nous iugeons que toutes les choſes ſont en effect, & ſelon la verité, telles qu'elles paroiſſent à noſtre penſée.

Mais d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que i'ay propoſez dans ma premiere Meditation, celuy-cy en eſtoit vn, à ſçauoir, que ie ne pouuois eſtre aſſuré *que les choſes fuſſent en effect, & ſelon la verité telles que nous les conceuons*, tandis que ie ſupoſois que ie ne connoiſſois pas l'auteur de mon origine, tout ce que i'ay dit de Dieu & de la verité dans la 3. 4. & 5. Meditation, ſert à cette concluſion de la réelle diſtinction *de l'eſprit* d'auec *le corps*, laquelle en fin i'ay acheuée dans la ſixiéme.

Ie conçoy fort bien, dit Monſieur Arnauld, *la nature du triangle inſcrit dans le demy-cercle, ſans que ie*

ſçache que le quaré de ſa baze eſt égal aux quarez des coſtez. A quoy ie répons que ce triangle peut veritablement eſtre conceu, ſans que l'on penſe à la proportion qui eſt entre le quaré de ſa baze, & les quarez de ſes coſtez : Mais qu'on ne peut pas conceuoir que cette proportion doiue eſtre niée de ce triangle, c'eſt à dire qu'elle n'apartienne point à la nature de ce triangle ; & qu'il n'en eſt pas ainſi de l'eſprit ; pource que non ſeulement nous conceuons qu'il eſt ſans le corps, mais auſſi nous pouuons nier qu'aucune des choſes qui apartiennent au corps, apartienne à l'eſprit ; car c'eſt le propre & la nature des ſubſtances de s'exclure mutuellement l'vne l'autre.

Et ce que Monſieur Arnauld a adiouté ne m'eſt aucunement contraire, à ſçauoir, *que ce n'eſt pas merueille, ſi lors que de ce que ie penſe ie viens à conclure que ie ſuis, l'idée que de là ie forme de moy-meſme, me repreſente ſeulement comme vne choſe qui penſe* : car de la meſme façon lors que i'examine la nature du corps, ie ne trouue rien en elle qui reſſente la penſée ; & on ne ſçauroit auoir vn plus fort argument de la diſtinction de deux choſes, que lors que venant à les conſiderer toutes deux ſéparement, nous ne trouuons aucune choſe dans l'vne qui ne ſoit entierement differente de ce qui ſe retrouue en l'autre.

Ie ne voy pas auſſi pourquoy *cet argument ſemble prouuer trop* ; car ie ne penſe pas que pour montrer qu'vne choſe eſt réellement diſtincte d'vne autre, on

puiſſe rien dire de moins, ſinon que par la toute puiſſance de Dieu elle en peut eſtre ſeparée : & il m'a ſemblé que i'auois pris garde aſſez ſoigneuſement, à ce que perſonne ne puſt pour cela penſer *que l'homme n'eſt rien qu'vn eſprit vſant, ou ſe ſeruant du corps.*

Car dans la meſme ſixiéme meditation, où i'ay parlé de la diſtinction de l'eſprit d'auec le corps, i'ay auſſi montré qu'il luy eſt ſubſtantiellement vny: pour preuue dequoy ie me ſuis ſerui de raiſons qui ſont telles, que ie n'ay point ſouuenance d'en auoir iamais leu ailleurs de plus fortes, & conuaincantes.

Et comme celuy qui diroit que le bras d'vn homme eſt vne ſubſtance réellement diſtincte du reſte de ſon corps, ne nieroit pas pour cela qu'il eſt de l'eſſence de l'homme entier, & que celuy qui dit que ce meſme bras eſt de l'eſſence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occaſion de croire qu'il ne peut pas ſubſiſter par ſoy ; ainſi ie ne penſe pas auoir trop prouué en montrant que l'eſprit peut eſtre ſans le corps, ny auoir auſſi trop peu dit, en diſant qu'il luy eſt ſubſtantiellement vny, parce que cette vnion ſubſtantielle n'empéche pas qu'on ne puiſſe auoir vne claire & diſtincte idée, ou concept de l'eſprit, comme d'vne choſe complete; c'eſt pourquoy le concept de l'eſprit differe beaucoup de celuy de la ſuperficie, & de la ligne, qui ne peuuent pas eſtre ainſi entenduës comme des choſes completes,

ſi outre la longueur & la largeur, on ne leur attribue auſſi la profondeur.

Et en fin de ce que *la faculté de penſer eſt aſſoupie dans les enfans, & que dans les foux elle eſt* non pas à la verité *éteinte*, mais TROVBLE'E, il ne faut pas penſer qu'elle ſoit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puiſſe eſtre ſans eux : Car de ce que nous voyons ſouuent qu'elle eſt empéchée par ces organes, il ne s'enſuit aucunement qu'elle ſoit produite par eux ; & il n'eſt pas poſſible d'en donner aucune raiſon, tant legere qu'elle puiſſe eſtre.

Ie ne nie pas neantmoins que cette étroite liaiſon de l'eſprit & du corps que nous experimentons tous les iours, ne ſoit cauſe que nous ne découurons pas ayſément, & ſans vne profonde meditation, la diſtinction réelle qui eſt entre l'vn & l'autre.

Mais à mon iugement, ceux qui repaſſeront ſouuent dans leur eſprit les choſes que i'ay eſcrites dans ma ſeconde Meditation, ſe perſuaderont ayſement que l'eſprit n'eſt pas diſtingué du corps par vne ſeule fiction, ou abſtraction de l'entendement ; mais qu'il eſt connu comme vne choſe diſtincte, par ce qu'il eſt tel en effect.

Ie ne répons rien à ce que Monſieur Arnauld a icy adiouté touchant l'immortalité de l'ame, puis que cela ne m'eſt point contraire ; mais pource qui regarde les ames des beſtes, quoy que leur conſi-

deration ne ſoit pas de ce lieu, & que ſans l'explication de toute la phyſique ie n'en puiſſe dire d'auantage que ce que i'ay deſia dit dans la 5. partie de mon traité de la Methode : Toutesfois ie diray encore icy qu'il me ſemble que c'eſt vne choſe fort remarquable, qu'aucun mouuement ne ſe peut faire, ſoit dans les corps des beſtes, ſoit meſme dans les noſtres, ſi ces corps n'ont en eux tous les organes, & inſtrumens, par le moyen deſquels ces meſmes mouuemens pourroyent auſſi eſtre accomplis dans vne machine ; en ſorte que meſme dans nous, ce n'eſt pas l'eſprit (ou l'ame) qui meut immediatement les membres exterieurs, mais ſeulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort ſubtile, qu'on nomme les eſprits animaux, laquelle coulant continuellement du cœur par le cerueau dans les muſcles, eſt cauſe de tous les mouuemens de nos membres ; & ſouuent en peut cauſer pluſieurs differens, auſſi facilement les vns que les autres. Et meſme il ne le determine pas touſiours, car entre les mouuemens qui ſe font en nous, il y en a pluſieurs qui ne dépendent point du tout de l'eſprit ; comme ſont le batement du cœur, la digeſtion des viandes, la nutrition, la reſpiration de ceux qui dorment ; & meſme en ceux qui ſont éueillez le marcher, chanter, & autres actions ſemblables, quand elles ſe font ſans que l'eſprit y penſe. Et lors que ceux qui tombent de haut, preſentent leurs mains les premieres pour ſauuer leur teſte, ce n'eſt

teſte, ce n'eſt point par le conſeil de leur raiſon qu'ils font cette action ; & elle ne dépend point de leur eſprit, mais ſeulement de ce que leurs ſens eſtans touchez par le danger preſent, cauſent quelque changement en leur cerueau, qui détermine les eſpris animaux à paſſer de là dans les nerfs, en la façon qui eſt requiſe pour produire ce mouuement tout de meſme que dans vne machine, & ſans que l'eſprit le puiſſe empécher.

Or puis que nous experimentons cela en nous-meſmes, pourquoy nous étonnerons nous tant, ſi la lumiere refléchie du corps du loup dans les yeux de la brebis, a la meſme force pour exciter en elle le mouuement de la fuite?

Aprés auoir remarqué cela, ſi nous voulons vn peu raiſonner pour connoiſtre ſi quelques mouuemens des beſtes ſont ſemblables à ceux qui ſe font en nous par le miniſtere de l'eſprit, ou bien à ceux qui dépendent ſeulement des eſpris animaux, & de la diſpoſition des organes, il faut conſiderer les differences qui ſont entre les vns & les autres, leſquelles i'ay expliquées dans la cinquiéme partie du diſcours de la Methode, car ie ne penſe pas qu'on en puiſſe trouuer d'autres ; & alors on verra facilement que toutes les actions des beſtes ſont ſeulement ſemblables à celles que nous faiſons ſans que noſtre eſprit y contribue.

A raiſon dequoy nous ſerons obligez de conclure, que nous ne connoiſſons en effect en elles au-

cun autre principe de mouuement que la ſeule diſpoſition des organes, & la continuelle affluence des eſpris animaux produis par la chaleur du cœur, qui atenuë, & ſubtiliſe le ſang ; & enſemble nous reconnoiſtrons que rien ne nous a cy-deuant donné occaſion de leur en attribuer vn autre, ſinon que ne diſtinguans pas ces deux principes du mouuement, & voyans que l'vn, qui dépend ſeulement des eſpris animaux & des organes, eſt dans les beſtes auſſi bien que dans nous, nous auons creu inconſiderément que l'autre, qui dépend de l'eſprit & de la penſée, eſtoit auſſi en elles.

Et certes lors que nous nous ſommes perſuadez quelque choſe dez noſtre ieuneſſe, & que noſtre opinion s'eſt fortifiée par le temps, quelques raiſons qu'on employe aprez cela pour nous en faire voir la fauſſeté, ou plutoſt quelque fauſſeté que nous remarquions en elle, il eſt neantmoins tres difficile de l'oſter entierement de noſtre creance, ſi nous ne les repaſſons ſouuent en noſtre eſprit, & ne nous acoutumons ainſi à déraciner peu à peu, ce que l'habitude à croire, plutoſt que la raiſon, auoit profondement graué en noſtre eſprit.

Réponſe.

à l'autre partie, *De Dieu.*

IVſques icy i'ay tâché de reſoudre les argumens qui m'ont eſté propoſez par Monſieur Arnauld, & me ſuis mis en deuoir de ſoutenir tous ſes efforts, mais deſormais imitant ceux qui ont à faire à vn trop fort aduerſaire, ie tacheray plutoſt d'euiter les coups, que de m'oppoſer directement à leur violence.

Il traitte ſeulement de trois choſes dans cette partie, qui peuuent facilement eſtre accordées ſelon qu'il les entend, mais ie les prenois en vn autre ſens lors que ie les ay écrites, lequel ſens me ſemble auſſi pouuoir eſtre receu comme veritable.

La premiere eſt, *que quelques idées ſont materiellement fauſſes;* c'eſt à dire ſelon mon ſens, qu'elles ſont telles qu'elles donnent au iugement matiere ou occaſion d'erreur; mais luy conſiderant les idées priſes formellement, ſoutient qu'il n'y a en elles aucune fauſſeté.

La ſeconde, *que Dieu eſt par ſoy poſitiuement, & comme par vne cauſe*, ou i'ay ſeulement voulu dire que la raiſon pour laquelle Dieu n'a beſoin d'aucune cauſe efficiente pour exiſter, eſt fondée en vne choſe poſitiue, à ſçauoir, dans l'immenſité meſme

de Dieu, qui eſt la choſe la plus poſitiue qui puiſſe eſtre ; mais luy prenant la choſe autrement, prouue que Dieu n'eſt point produit par ſoy-meſme, & qu'il n'eſt point conſerué par vne action poſitiue de la cauſe efficiente, dequoy ie demeure auſſi d'accord.

Enfin la troiſiéme eſt, *qu'il ne peut y auoir rien dans noſtre eſprit dont nous n'ayons connoiſſance*, ce que i'ay entendu des operations, & luy le nie des puiſſances.

Mais ie tâcheray d'expliquer tout cecy plus au long. Et premierement où il dit, *que ſi le froid eſt ſeulement vne priuation, il ne peut y auoir d'idée qui me le repreſente comme vne choſe poſitiue*, il eſt manifeſte qu'il parle de l'idée priſe *formellement*.

Car puis que les idées meſmes ne ſont rien que des formes, & qu'elles ne ſont point compoſées de matiere, toutes & quantes fois qu'elles ſont conſiderées entant qu'elles repreſentent quelque choſe, elles ne ſont pas priſes *materiellement*, mais *formellement* ; que ſi on les conſideroit non pas entant qu'elles repreſentent vne choſe, ou vne autre, mais ſeulement comme eſtant des operations de l'entendement, on pouroit bien à la verité dire qu'elles ſeroient priſes materiellement, mais alors elles ne ſe raporteroient point du tout à la verité, ny à la fauſſeté des objets.

C'eſt pourquoy ie ne penſe pas qu'elles puiſſent eſtre dites materiellement fauſſes, en vn autre ſens que celuy que i'ay deſia expliqué ; C'eſt à ſçauoir, ſoit que le froid ſoit vne choſe poſitiue, ſoit qu'il ſoit vne priuation, ie n'ay pas pour cela vne autre

idée de luy, mais elle demeure en moy la meſme que que i'ay touſiours euë ; laquelle ie dis me donner matiere ou occaſion d'erreur, s'il eſt vray que le froid ſoit vne priuation, & qu'il n'ait pas autant de realité que la chaleur; dautant que venant à conſiderer l'vne & l'autre de ces idées, ſelon que ie les ay receuës des ſens, ie ne puis pas reconnoiſtre qu'il y ait plus de realité qui me ſoit repreſentée par l'vne que par l'autre.

Et certes *ie n'ay pas confondu le iugement auec l'idée:* car i'ay dit qu'en celle-cy ſe rencontroit vne fauſſeté *materielle*, mais dans le iugement il ne peut y en auoir d'autre qu'vne *formelle*. Et quand il dit que *l'idée du froid eſt le froid meſme entant qu'il eſt objectiuement dans l'entendement* : Ie penſe qu'il faut vſer de diſtinction ; car il arriue ſouuent dans les idées obſcures & confuſes, entre leſquelles celles du froid & de la chaleur doiuent eſtre miſes, qu'elles ſe raportent à d'autres choſes, qu'à celles dont elles ſont veritablement les idées.

Ainſi, ſi le froid eſt ſeulement vne priuation, l'idée du froid n'eſt pas le froid meſme entant qu'il eſt objectiuement dans l'entendement, mais quelque autre choſe qui eſt priſe fauſſement pour cette priuation ; ſçauoir eſt, vn certain ſentiment qui n'a aucun eſtre hors de l'entendement.

Il n'en eſt pas de meſme de l'idée de Dieu, au moins de celle qui eſt claire & diſtincte, parce qu'on ne peut pas dire qu'elle ſe raporte à quelque cho-

ſe à quoy elle ne ſoit pas conforme.

Quant aux idées confuſes des Dieux qui ſont forgées par les Idolatres, ie ne voy pas pourquoy elles ne pouroient point auſſi eſtre dites materiellement fauſſes, entant qu'elles ſeruent de matiere à leurs faux iugemens.

Combien qu'à dire vray, celles qui ne donnent, pour ainſi dire, au iugement aucune occaſion d'erreur, ou qui la donnent fort legere, ne doiuent pas auec tant de raiſon eſtre dites materiellement fauſſes, que celles qui la donnent fort grande; Or il eſt aiſé de faire voir par pluſieurs exemples, qu'il y en a qui donnent vne bien plus grande occaſion d'erreur les vnes que les autres.

Car elle n'eſt pas ſi grande en ces idées confuſes que noſtre eſprit inuente luy-meſme (telles que ſont celles des faux Dieux) qu'en celles qui nous ſont offertes confuſément par les ſens, comme ſont les idées du froid & de la chaleur, s'il eſt vray, comme i'ay dit, qu'elles ne repreſentent rien de réel.

Mais la plus grande de toutes eſt dans ces idées qui naiſſent de l'appetit ſenſitif; Par exemple, l'idée de la ſoif dans vn hydropique ne luy eſt-elle pas en effet occaſion d'erreur, lors qu'elle luy donne ſujet de croire que le boire luy ſera profitable, qui toutesfois luy doit eſtre nuiſible.

Mais Monſieur Arnauld demande ce que cette idée du froid me repreſente, laquelle i'ay dit eſtre materiellement fauſſe: *Car*, dit-il, *ſi elle repreſente vne*

priuation, donc elle eſt vraye, ſi vn eſtre poſitif, donc elle n'eſt pas l'idée du froid. Ce que ie luy accorde, mais ie ne l'apelle fauſſe, que parce qu'eſtant obſcure & confuſe, ie ne puis diſcerner ſi elle me repreſente quelque choſe, qui hors de mon ſentiment ſoit poſitiue, ou non; c'eſt pourquoy i'ay occaſion de iuger que c'eſt quelque choſe de poſitif, quoy que peut-eſtre ce ne ſoit qu'vne ſimple priuation.

Et partant il ne faut pas demander *quelle eſt la cauſe de cét eſtre poſitif objectif, qui ſelon mon opinion fait que cette idée eſt materiellement fauſſe*: dautant que ie ne dis pas qu'elle ſoit faite materiellement fauſſe par quelque eſtre poſitif, mais par la ſeule obſcurité, laquelle neantmoins a pour ſujet & fondement vn eſtre poſitif, à ſçauoir le ſentiment meſme.

Et de vray cét eſtre poſitif eſt en moy, entant que ie ſuis vne choſe vraye, mais l'obſcurité laquelle ſeule me donne occaſion de iuger que l'idée de ce ſentiment repreſente quelque objet hors de moy, qu'on apelle froid, n'a point de cauſe réelle, mais elle vient ſeulement de ce que ma nature n'eſt pas entierement parfaite.

Et cela ne renuerſe en façon quelconque mes fondemens. Mais ce que i'aurois le plus à craindre, ſeroit que ne m'eſtant iamais beaucoup arreſté à lire les liures des Philoſophes, ie n'aurois peut-eſtre pas ſuiuy aſſez exactement leur façon de parler, lors que i'ay dit que ces idées, qui donnent au iugement matiere ou occaſion d'erreur, eſtoient *materiellement*

fauſſes, ſi ie ne trouuois que ce mot, *materiellement* eſt pris en la meſme ſignification par le premier auteur qui m'eſt tombé par hazard entre les mains pour m'en éclaircir ; c'eſt Suarez en la diſpute 9. ſection 2. n. 4.

Mais paſſons aux choſes que M. Arnauld deſapprouue le plus, & qui toutesfois me ſemblent meriter le moins ſa cenſure, c'eſt à ſçauoir, où i'ay dit *qu'il nous eſtoit loiſible de penſer que Dieu fait en quelque façon la meſme choſe à l'égard de ſoy-meſme, que la cauſe efficiente à l'égard de ſon effet.*

Car par cela meſme i'ay nié ce qui luy ſemble vn peu hardy, & n'eſtre pas veritable, à ſçauoir, que Dieu ſoit la cauſe efficiente de ſoy-meſme ; parce qu'en diſant *qu'il fait en quelque façon la meſme choſe*, i'ay monſtré que ie ne croyois pas que ce fut entierement la meſme : Et en mettant deuant ces paroles, *Il nous eſt tout à fait loiſible de penſer*, i'ay donné à connoiſtre que ie n'expliquois ainſi ces choſes, qu'à cauſe de l'imperfection de l'eſprit humain.

Mais qui plus eſt, dans tout le reſte de mes écrits, i'ay touſiours fait la meſme diſtinction. Car dés le commencement où i'ay dit, *qu'il n'y a aucune choſe dont on ne puiſſe rechercher la cauſe efficiente*, i'ay adiouté, *Ou ſi elle n'en a point, demandée pourquoy elle n'en a pas beſoin* ; leſquelles paroles témoignent aſſez que i'ay penſé que quelque choſe exiſtoit, qui n'a pas beſoin de cauſe efficiente.

Or quelle choſe peut eſtre telle, excepté Dieu?

Et

Et meſme vn peu aprés i'ay dit *qu'il y auoit en Dieu vne ſi grande & ſi inépuiſable puiſſance, qu'il n'a iamais eu beſoin d'aucun ſecours pour exiſter, & qu'il n'en a pas encore beſoin pour eſtre conſerué, en telle ſorte qu'il eſt en quelque façon la cauſe de ſoy-meſme.*

Là où ces paroles, *la cauſe de ſoy-meſme*, ne peuuent en façon quelconque eſtre entenduës de la cauſe efficiente, mais ſeulement que la puiſſance inépuiſable de Dieu eſt la cauſe ou la raiſon pour laquelle il n'a pas beſoin de cauſe.

Et dautant que cette puiſſance inépuiſable, ou cette immenſité d'eſſence eſt *tres-poſitiue*, pour cela i'ay dit que la raiſon, ou la cauſe pour laquelle Dieu n'a pas beſoin de cauſe, eſt *poſitiue*. Ce qui ne ſe pouroit dire en meſme façon d'aucune choſe finie, encore qu'elle fuſt tres-parfaite en ſon genre.

Car ſi on diſoit qu'vne telle choſe fuſt *par ſoy*, cela ne pouroit eſtre entendu que d'vne façon *negatiue*, dautant qu'il ſeroit impoſſible d'aporter aucune raiſon, qui fuſt tirée de la nature poſitiue de cette choſe, pour laquelle nous deuſſions conceuoir, qu'elle n'auroit pas beſoin de cauſe efficiente.

Et ainſi en tous les autres endroits i'ay tellement comparé la cauſe formelle, ou la raiſon priſe de l'eſſence de Dieu, pour laquelle il n'a pas beſoin de cauſe pour exiſter, ny pour eſtre conſerué, auec la cauſe efficiente, ſans laquelle les choſes finies ne peuuent exiſter, que par tout il eſt aiſé de connoiſtre de mes propres termes, qu'elle eſt tout à fait differente de

la cauſe efficiente.

Et il ne ſe trouuera point d'endroit, où i'aye dit que Dieu ſe conſerue par vne influence poſitiue, ainſi que les choſes creées ſont conſeruées par luy, mais bien ſeulement ay-je dit que l'immenſité de ſa puiſſance, ou de ſon eſſence, qui eſt la cauſe pourquoy il n'a pas beſoin de conſeruateur, eſt vne choſe *poſitiue*.

Et partant ie puis facilement admettre tout ce que M. Arnauld aporte pour prouuer que Dieu n'eſt pas la cauſe efficiente de ſoy-meſme, & qu'il ne ſe conſerue pas par aucune influence poſitiue, ou bien par vne continuelle reproduction de ſoy-meſme, qui eſt tout ce que l'on peut inferer de ſes raiſons.

Mais il ne niera pas auſſi, comme i'eſpere, que cette immenſité de puiſſance, qui fait que Dieu n'a pas beſoin de cauſe pour exiſter, eſt en luy vne choſe *poſitiue*, & que dans toutes les autres choſes on ne peut rien conceuoir de ſemblable, qui ſoit *poſitif*, à raiſon dequoy elles n'ayent pas beſoin de cauſe efficiente pour exiſter; ce que i'ay ſeulement voulu ſignifier, lors que i'ay dit qu'aucune choſe ne pouuoit eſtre conceuë exiſter *par ſoy*, que *negatiuement*, hormis Dieu ſeul; Et ie n'ay pas eu beſoin de rien auancer dauantage pour répondre à la difficulté qui m'eſtoit propoſée.

Mais dautant que M. Arnauld m'auertit icy ſi ſerieuſement *qu'il y aura peu de Theologiens qui ne s'offen-*

ſent de cette propoſition, à ſçauoir, que Dieu eſt par ſoy poſitiuement, & comme par vne cauſe; Ie diray icy la raiſon pourquoy cette façon de parler eſt à mon auis non ſeulement tres-vtile en cette queſtion, mais auſſi neceſſaire, & telle qu'il n'y a perſonne qui puiſſe auec raiſon la trouuer mauuaiſe.

Ie ſçay que nos Theologiens traittans des choſes diuines ne ſe ſeruent point du nom *de cauſe*, lors qu'il s'agit de la proceſſion des perſonnes de la tres-Sainte Trinité, & que là où les Grecs ont mis indifferemment ἄιτιον, & ἀρχὴ, ils aiment mieux vſer du ſeul nom *de principe*, comme tres-general, de peur que de là ils ne donnent occaſion de iuger que le fils eſt moindre que le pere.

Mais où il ne peut y auoir vne ſemblable occaſion d'erreur, & lors qu'il ne s'agit pas des perſonnes de la Trinité, mais ſeulement de l'vnique eſſence de Dieu, ie ne voy pas pourquoy il faille tant fuir le nom *de cauſe*, principalement lors qu'on en eſt venu à ce point, qu'il ſemble tres vtile de s'en ſeruir, & en quelque façon neceſſaire.

Or ce nom ne peut eſtre plus vtilement employé que pour démontrer l'exiſtence de Dieu : & la neceſſité de s'en ſeruir ne peut eſtre plus grande, que ſi ſans en vſer on ne la peut pas clairement démontrer.

Et ie penſe qu'il eſt manifeſte à tout le monde, que la conſideration de la cauſe efficiente eſt le premier & principal moyen, pour ne pas dire le ſeul,

& l'vnique, que nous ayons pour prouuer l'exiſtence de Dieu.

Or nous ne pouuons nous en ſeruir, ſi nous ne donnons licence à noſtre eſprit de rechercher les cauſes efficientes de toutes les choſes qui ſont au monde, ſans en excepter Dieu meſme ; car pour quelle raiſon l'excepterions nous de cette recherche, auant qu'il ait eſté prouué qu'il exiſte.

On peut donc demander de chaque choſe ſi elle eſt *par ſoy*, ou par *autruy* ; & certes par ce moyen on peut conclure l'exiſtence de Dieu, quoy qu'on n'explique pas en termes formels, & precis, comment on doit entendre ces paroles, *eſtre par ſoy*.

Car tous ceux qui ſuiuent ſeulement la conduite de la lumiere naturelle, forment tout auſſi-toſt en eux dans ce rencontre vn certain concept qui participe de la cauſe efficiente, & de la formelle, & qui eſt commun à l'vne & à l'autre ; c'eſt à ſçauoir que ce qui eſt *par autruy*, eſt par luy comme par vne cauſe efficiente ; & que ce qui eſt *par ſoy*, eſt comme par vne cauſe formelle, c'eſt à dire, par ce qu'il a vne telle nature qu'il n'a pas beſoin de cauſe efficiente ; c'eſt pourquoy ie n'ay pas expliqué cela dans mes meditations, & ie l'ay obmis, comme eſtant vne choſe de ſoy manifeſte, & qui n'auoit pas beſoin d'aucune explication.

Mais lors que ceux, qu'vne longue acoutumance a confirmez dans cette opinion de iuger que rien ne peut eſtre la cauſe efficiente de ſoy-meſme, &

qui ſont ſoigneux de diſtinguer cette cauſe de la formelle, voyent que l'on demande ſi quelque choſe eſt *par ſoy*, il arriue ayſement que ne portans leur eſprit qu'à la ſeule cauſe efficiente proprement priſe, ils ne penſent pas que ce mot *par ſoy*, doiue eſtre entendu comme *par vne cauſe*, mais ſeulement *negatiuement*, & comme *ſans cauſe*; en ſorte qu'ils penſent qu'il y a quelque choſe qui exiſte, de laquelle on ne doit point demander pourquoy elle exiſte.

Laquelle interpretation du mot *par ſoy*, ſi elle eſtoit receuë, nous oſteroit le moyen de pouuoir démontrer l'exiſtence de Dieu par les effects, comme il a eſté fort bien prouué par l'auteur des premieres objections, c'eſt pourquoy elle ne doit aucunement eſtre admiſe.

Mais pour y répondre pertinemment, i'eſtime qu'il eſt neceſſaire de montrer qu'entre *la cauſe efficiente* proprement dite, & *nulle cauſe*, il y a quelque choſe qui tient comme le milieu, à ſçauoir, *l'Eſſence poſitiue d'vne choſe*, à laquelle l'idée ou le concept de la cauſe efficiente ſe peut étendre, en la meſme façon que nous auons couſtume d'étendre en Geometrie le concept d'vne ligne circulaire la plus grande qu'on puiſſe imaginer, au concept d'vne ligne droite; ou le concept d'vn polygone rectiligne qui a vn nombre indefiny de coſtez, au concept du cercle.

Et ie ne penſe pas que i'euſſe iamais pû mieux

expliquer cela, que lors que i'ay dit, *que la ſignification de la cauſe efficiente ne doit pas eſtre reſtrainte en cette queſtion à ces cauſes qui ſont differentes de leurs effets, ou qui les precedent en temps; tant parce que ce ſeroit vne choſe friuole & inutile, puis qu'il n'y a perſonne qui ne ſçache, qu'vne meſme choſe ne peut pas eſtre differente de ſoy-meſme, ny ſe preceder en temps, que parce que l'vne de ces deux conditions peut eſtre oſtée de ſon concept, la notion de la cauſe efficiente ne laiſſant pas de demeurer toute entiere.*

Car qu'il ne ſoit pas neceſſaire qu'elle precede en temps ſon effet, il eſt euident, puis qu'elle n'a le nom & la nature de cauſe efficiente que lors qu'elle produit ſon effet, comme il a des-ja eſté dit.

Mais de ce que l'autre condition ne peut pas auſſi eſtre oſtée, on doit ſeulement inferer que ce n'eſt pas vne cauſe efficiente proprement dite; ce que i'auouë: mais non pas que ce n'eſt point du tout vne cauſe poſitiue, qui par analogie puiſſe eſtre raportée à la cauſe efficiente, & cela eſt ſeulement requis en la queſtion propoſée. Car par la meſme lumiere naturelle, par laquelle ie conçoy que ie me ſerois donné toutes les perfections dont i'ay en moy quelque idée, ſi ie ne m'eſtois donné l'eſtre, ie conçoy auſſi que rien ne ſe le peut donner en la maniere qu'on a couſtume de reſtraindre la ſignification de la cauſe efficiente proprement dite, à ſçauoir, en ſorte qu'vne meſme choſe entant qu'elle ſe donne l'eſtre, ſoit differente de ſoy-meſme entant qu'elle le reçoit; parce qu'il y a de la contradiction entre

ces deux choſes, eſtre le meſme, & non le meſme, ou different.

C'eſt pourquoy lors que l'on demande ſi quelque choſe ſe peut donner l'eſtre à ſoy-meſme, il ne faut pas entendre autre choſe que ſi on demandoit, ſçauoir, ſi la nature, ou l'eſſence de quelque choſe peut eſtre telle, qu'elle n'ait pas beſoin de cauſe efficiente pour eſtre, ou exiſter.

Et lors qu'on adjoute *ſi quelque choſe eſt telle, elle ſe donnera toutes les perfections dont elle a les idées, s'il eſt vray qu'elle ne les ait pas encore*; Cela veut dire qu'il eſt impoſſible qu'elle n'ait pas actuellement toutes les perfections dont elle a les idées; dautant que la lumiere naturelle nous fait connoiſtre, que la choſe dont l'eſſence eſt ſi immenſe qu'elle n'a pas beſoin de cauſe efficiente pour eſtre, n'en a pas auſſi beſoin pour auoir toutes les perfections dont elle a les idées, & que ſa propre eſſence luy donne eminemment, tout ce que nous pouuons imaginer pouuoir eſtre donné à d'autres choſes par la cauſe efficiente.

Et ces mots, *ſi elle ne les a pas encore, elle ſe les donnera*, ſeruent ſeulement d'explication; dautant que par la meſme lumiere naturelle nous comprenons que cette choſe ne peut pas auoir au moment que ie parle, la vertu & la volonté de ſe donner quelque choſe de nouueau, mais que ſon eſſence eſt telle, qu'elle a eu de toute eternité tout ce que nous pouuons maintenant penſer qu'elle ſe donneroit, ſi elle ne l'auoit pas encore.

Et neantmoins toutes ces manieres de parler, qui ont raport & analogie auec la cauſe efficiente, ſont tres-neceſſaires pour conduire tellement la lumiere naturelle, que nous conceuions clairement ces choſes : Tout ainſi qu'il y a pluſieurs choſes qui ont eſté démontrées par Archimede touchant la Sphere, & les autres figures compoſées de lignes courbes, par la comparaiſon de ces meſmes figures, auec celles compoſées de lignes droites ; ce qu'il auroit eu peine à faire comprendre s'il en euſt vſé autrement.

Et comme ces ſortes de demonſtrations ne ſont point deſaprouuées, bien que la Sphere y ſoit conſiderée comme vne figure qui a pluſieurs coſtez ; de meſme ie ne penſe pas pouuoir eſtre icy repris, de ce que ie me ſuis ſeruy de l'analogie de la cauſe efficiente, pour expliquer les choſes qui apartiennent à la cauſe formelle, c'eſt à dire à l'eſſence meſme de Dieu.

Et il n'y a pas lieu de craindre en cecy aucune occaſion d'erreur, dautant que tout ce qui eſt le propre de la cauſe efficiente, & qui ne peut eſtre étendu à la cauſe formelle, porte auec ſoy vne manifeſte contradiction, & partant ne pouroit iamais eſtre crû de perſonne ; à ſçauoir, qu'vne choſe ſoit differente de ſoy-meſme, ou bien qu'elle ſoit enſemble la meſme choſe, & non la meſme.

Et il faut remarquer que i'ay tellement attribué à Dieu, la dignité d'eſtre la cauſe, qu'on ne peut pas de là inferer que ie luy aye auſſi attribué l'imperfection

ction d'eſtre l'effet; car comme les Theologiens lors qu'ils diſent que le pere eſt le *principe* du fils, n'auoüent pas pour cela que le fils ſoit *principié*, ainſi quoy que i'aye dit que Dieu pouuoit en quelque façon eſtre dit *la cauſe de ſoy-meſme*, il ne ſe trouuera pas neantmoins que ie l'aye nommé en aucun lieu *l'effet de ſoy-meſme*; Et ce dautant qu'on a de couſtume de raporter principalement l'effet à la cauſe efficiente, & de le iuger moins noble qu'elle, quoy que ſouuent il ſoit plus noble que ſes autres cauſes.

Mais lors que ie prens l'eſſence entiere de la choſe pour la cauſe formelle, ie ne ſuis en cela que les veſtiges d'Ariſtote: Car au liu. 2. de ſes Analyt. poſter. chap. 16. ayant obmis la cauſe materielle, la premiere qu'il nomme eſt celle qu'il appelle αἰτίαν τὸ τί ἐστιν εἶναι, ou, comme l'ont tourné ſes interpretes *la cauſe formelle*, laquelle il étend à toutes les eſſences de toutes les choſes, parce qu'il ne traitte pas en ce lieu-là des cauſes du compoſé phyſique, (non plus que ie fais icy) mais generalement des cauſes d'où l'on peut tirer quelque connoiſſance.

Or pour faire voir qu'il eſtoit malaiſé dans la queſtion propoſée de ne point attribuer à Dieu le nom *de cauſe*, il n'en faut point de meilleure preuue, que de ce que Monſieur Arnauld ayant tâché de conclure par vne autre voye la meſme choſe que moy, il n'en eſt pas neantmoins venu à bout, au moins à mon iugement.

Car aprés auoir amplement montré que Dieu

n'eſt pas la cauſe efficiente de ſoy-meſme, parce qu'il eſt de la nature de la cauſe efficiente d'eſtre differente de ſon effect ; ayant auſſi fait voir qu'il n'eſt pas par ſoy *poſitiuement*, entendant par ce mot, *poſitiuement*, vne influence poſitiue de la cauſe, & auſſi qu'à vray dire il ne ſe conſerue pas ſoy-meſme, prenant le mot de *conſeruation*, pour vne continuelle reproduction de la choſe, (de toutes leſquelles choſes ie ſuis d'acord auec luy,) aprés tout cela il veut derechef prouuer que Dieu ne doit pas eſtre dit la cauſe efficiente de ſoy-meſme, *parce que*, dit-il, *la cauſe efficiente d'vne choſe n'eſt demandée qu'à raiſon de ſon exiſtence, & iamais à raiſon de ſon eſſence : or eſt il qu'il n'eſt pas moins de l'eſſence d'vn eſtre infini d'exiſter, qu'il eſt de l'eſſence d'vn triangle, d'auoir ſes trois angles égaux à deux droits ; doncques il ne faut non plus répondre par la cauſe efficiente, lors qu'on demande pourquoy Dieu exiſte, que lors qu'on demande pourquoy les trois angles d'vn triangle ſont égaux à deux droits.*

Lequel ſylogiſme peut ayſément eſtre renuoyé contre ſon auteur, en cette maniere. Quoy qu'on ne puiſſe pas demander la cauſe efficiente à raiſon de l'eſſence, on la peut neantmoins demander à raiſon de l'exiſtence ; mais en Dieu l'eſſence n'eſt point diſtinguée de l'exiſtence, doncques on peut demander la cauſe efficiente de Dieu.

Mais pour concilier enſemble ces deux choſes, on doit dire qu'à celuy qui demande pourquoy Dieu exiſte, il ne faut pas à la verité répondre par la

cauſe efficiente proprement dite, mais ſeulement par l'eſſence meſme de la choſe, ou bien par la cauſe formelle, laquelle, pour cela meſme qu'en Dieu l'exiſtence n'eſt point diſtinguée de l'eſſence, a vn tres-grand raport auec la cauſe efficiente, & partant peut eſtre apelée quaſi cauſe efficiente.

En fin il adioute, *quà celuy qui demande la cauſe efficiente de Dieu, il faut répondre qu'il n'en a pas beſoin: & derechef à celuy qui demande pourquoy il n'en a pas beſoin, il faut repondre, parce qu'il eſt vn eſtre infini duquel l'exiſtence eſt ſon eſſence: car il n'y a que les choſes dans leſquelles il eſt permis de diſtinguer l'exiſtence actuelle de l'eſſence, qui ayent beſoin de cauſe efficiente.*

D'où il infere, que ce que i'auois dit auparauant eſt entierement renuerſé; c'eſt à ſçauoir, *ſi ie penſois qu'aucune choſe ne peuſt en quelque façon eſtre à l'égard de ſoy meſme, ce que la cauſe efficiente eſt à l'égard de ſon effect, iamais en cherchant les cauſes des choſes ie ne viendrois à vne premiere;* ce qui neantmoins ne me ſemble aucunement renuerſé, non pas meſme tant ſoit peu affoibly, ou ébranlé; car il eſt certain que la principale force non ſeulement de ma démonſtration, mais auſſi de toutes celles qu'on peut aporter pour prouuer l'exiſtence de Dieu par les effets, en dépend entierement; Or preſque tous les Theologiens ſoutiennent qu'on n'en peut aporter aucune ſi elle n'eſt tirée des effets.

Et partant tant s'en faut qu'il aporte quelque éclairciſſement à la preuue, & démonſtration de l'exiſten-

ce de Dieu, lors qu'il ne permet pas qu'on luy attribuë à l'égard de ſoy-meſme, l'analogie de la cauſe efficiente, qu'au contraire il l'obſcurcit, & empeſche que les lecteurs ne la puiſſent comprendre; particulierement vers la fin, où il conclut *que s'il penſoit qu'il faluſt rechercher la cauſe efficiente, ou quaſi efficiente de chaque choſe, il chercheroit vne cauſe differente de cette choſe.*

Car comment eſt-ce que ceux qui ne connoiſſent pas encore Dieu, rechercheroient la cauſe efficiente des autres choſes, pour arriuer par ce moyen à la connoiſſance de Dieu, s'ils ne penſoient qu'on peut rechercher la cauſe efficiente de chaque choſe. Et comment enfin s'arreſteroient-ils à Dieu, comme à la cauſe premiere, & mettroient-ils en luy la fin de leur recherche, s'ils penſoient que la cauſe efficiente de chaque choſe deuſt eſtre cherchée differente de cette choſe?

Certes il me ſemble que M. Arnauld a fait en cecy la meſme choſe, que ſi, (aprés qu'Archimede parlant des choſes qu'il a demonſtrées de la Sphere par analogie aux figures rectilignes inſcrites dans la Sphere meſme, auroit dit, ſi ie penſois que la Sphere ne peuſt eſtre priſe pour vne figure rectiligne, ou quaſi rectiligne, dont les coſtez ſont infinis, ie n'attribuerois aucune force à cette demonſtration, parce qu'elle n'eſt pas veritable ſi vous conſiderez la Sphere comme vne figure curuiligne, ainſi qu'elle eſt en effet, mais bien ſi vous la conſiderez comme vne figure rectiligne dont le nombre des coſtez eſt infiny.)

Si, dis-je, M. Arnauld ne trouuant pas bon qu'on apellaſt ainſi la Sphere, & neantmoins deſirant retenir la demonſtration d'Archimede, diſoit, ſi ie penſois que ce qui ſe conclut icy, ſe deuſt entendre d'vne figure rectiligne dont les coſtez ſont infinis, ie ne croirois point du tout cela de la Sphere, parce que i'ay vne connoiſſance certaine que la Sphere n'eſt point vne figure rectiligne.

Par leſquelles paroles, il eſt ſans doute qu'il ne feroit pas la meſme choſe qu'Archimede, mais qu'au contraire il ſe feroit vn obſtacle à ſoy-meſme, & empeſcheroit les autres de bien comprendre ſa demonſtration.

Ce que i'ay deduit icy plus au long que la choſe ne ſembloit peut-eſtre le meriter, afin de monſtrer que ie prens ſoigneuſement garde à ne pas mettre la moindre choſe dans mes écrits, que les Theologiens puiſſent cenſurer auec raiſon.

Enfin i'ay deſia fait voir aſſez clairement dans les réponſes aux ſecondes objections, nombre 3. & 4. que ie ne ſuis point tombé dans la faute qu'on apelle cercle, lors que i'ay dit, que nous ne ſommes aſſurez que les choſes que nous conceuons fort clairement & fort diſtinctement ſont toutes vrayes, qu'à cauſe que Dieu eſt, ou exiſte: & que nous ne ſommes aſſurez que Dieu eſt, ou exiſte, qu'à cauſe que nous conceuons cela fort clairement, & fort diſtinctement; en faiſant diſtinction des choſes que nous conceuons en effet fort clairement, d'auec celles que

nous nous reſſouuenons d'auoir autrefois fort clairement conceuës.

Car premierement nous ſommes aſſurez que Dieu exiſte, pource que nous preſtons noſtre attention aux raiſons qui nous prouuent ſon exiſtence. Mais aprés cela il ſuffit que nous nous reſſouuenions d'auoir conceu vne choſe clairement, pour eſtre aſſurez qu'elle eſt vraye; ce qui ne ſuffiroit pas, ſi nous ne ſçauions que Dieu exiſte, & qu'il ne peut eſtre trompeur?

Pour la queſtion ſçauoir s'il ne peut y auoir rien dans noſtre eſprit, entant qu'il eſt vne choſe qui penſe, dont luy-meſme n'ait vne actuelle connoiſſance, il me ſemble qu'elle eſt fort aiſée à reſoudre, parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en luy, lors qu'on le conſidere de la ſorte, qui ne ſoit vne penſée, ou qui ne depende entierement de la penſée, autrement cela n'apartiendroit pas à l'eſprit, entant qu'il eſt vne choſe qui penſe; Et il ne peut y auoir en nous aucune penſée, de laquelle, dans le meſme moment qu'elle eſt en nous, nous n'ayons vne actuelle connoiſſance.

C'eſt pourquoy ie ne doute point que l'eſprit, auſſi toſt qu'il eſt infus dans le corps d'vn enfant, ne commence à penſer, & que deſlors il ne ſçache qu'il penſe, encore qu'il ne ſe reſſouuienne pas aprés de ce qu'il a penſé, parce que les eſpeces de ſes penſées ne demeurent pas empraintes en ſa memoire.

Mais il faut remarquer que nous auons bien vne actuelle connoiſſance des actes, ou des operations

de noſtre eſprit, mais non pas touſiours de ſes facultez, ſi ce n'eſt en puiſſance, en telle ſorte que lors que nous nous diſpoſons à nous ſeruir de quelque faculté, tout auſſi-toſt ſi cette faculté eſt en noſtre eſprit, nous en acquerons vne actuelle connoiſſance; C'eſt pourquoy nous pouuons alors nier aſſurement qu'elle y ſoit, ſi nous ne pouuons en acquerir cette connoiſſance actuelle.

REPONSE

Aux choſes qui peuuent arreſter les Theologiens.

IE me ſuis opoſé aux premieres raiſons de Monſieur Arnauld, i'ay taché de parer aux ſecondes, & ie donne entierement les mains à celles qui ſuiuent, excepté à la derniere, pour raiſon de laquelle i'eſpere qu'il ne me ſera pas difficile de faire en ſorte que luy-meſme s'accommode à mon aduis.

Ie confeſſe donc ingenuëment auec luy que les choſes qui ſont contenuës dans la premiere Meditation, & meſme dans les ſuiuantes, ne ſont pas propres à toutes ſortes d'eſprits, & qu'elles ne s'ajuſtent pas à la capacité de tout le monde, mais ce n'eſt pas d'aujourd'huy que i'ay fait cette declaration; ie l'ay des-ja faite, & la feray encore autant de fois que

l'occaſion s'en preſentera.

Auſſi a-ce eſté la ſeule raiſon qui m'a empeſché de traiter de ces choſes dans le diſcours de la Methode qui eſtoit en langue vulgaire, & que i'ay reſerué de le faire dans ces Meditations, qui ne doiuent eſtre leuës, comme i'en ay pluſieurs fois auerty, que par les plus forts eſprits.

Et on ne peut pas dire que i'euſſe mieux fait, ſi ie me fuſſe abſtenu d'écrire des choſes dont la lecture ne doit pas eſtre propre, ny vtile à tout le monde : car ie les croy ſi neceſſaires, que ie me perſuade que ſans elles on ne peut iamais rien eſtablir de ferme & d'aſſuré dans la Philoſophie.

Et quoy que le fer & le feu ne ſe manient iamais ſans peril par des enfans, ou par des imprudens, neantmoins parce qu'ils ſont vtiles pour la vie, il n'y a perſonne qui iuge qu'il ſe faille abſtenir pour cela de leur vſage.

Or que dans la quatriéme meditation ie n'aye parlé que de l'erreur *qui ſe commet dans le diſcernement du vray, & du faux*, & non pas de celuy qui arriue dans la pourſuite du bien, & du mal ; & que i'aye touſiours excepté les choſes qui regardent la foy, & les actions de noſtre vie, lors que i'ay dit que nous ne deuons donner creance qu'aux choſes que nous connoiſſons euidemment, tout le contenu de mes Meditations en fait foy ; & outre cela ie l'ay expreſſement déclaré dans les réponſes aux ſecondes obiections, nombre cinquiéme, comme

me auſſi dans l'abregé de mes meditations ; ce que ie dis pour faire voir combien ie défere au jugement de Monſieur Arnaud, & l'eſtime que ie fais de ſes conſeils.

Il reſte le ſacrement de l'Euchariſtie auec lequel Monſieur Arnauld juge que mes opinions ne peuuent pas conuenir, *parce que*, dit-il, *nous tenons pour article de foy que la ſubſtance du pain eſtant oſtée du pain Euchariſtique les ſeuls accidens y demeurent :* or il penſe que ie n'admets point *d'accidens réels*, mais ſeulement des modes, qui ne peuuent pas eſtre entendus *ſans quelque ſubſtance* en laquelle ils reſident, *& partant ils ne peuuent pas exiſter ſans elle.*

A laquelle obiection ie pourois tres facilement m'exempter de répondre, en diſant que iuſques icy ie n'ay iamais nié que les accidens fuſſent réels : car encore que ie ne m'en ſois point ſerui dans la dioptrique, & dans les meteores, pour expliquer les choſes que ie traittois alors, i'ay dit neantmoins en termes exprez dans les meteores page 164. que ie ne voulois pas nier qu'ils fuſſent réels.

Et dans ces Meditations i'ay de vray ſupoſé que ie ne les connoiſſois pas bien encore, mais non pas que pour cela il n'y en euſt point : Car la maniere d'écrire analytique que i'y ay ſuiuie permet de faire quelquefois des ſupoſitions, lors qu'on n'a pas encore aſſez ſoigneuſement examiné les choſes, comme il a paru dans la premiere meditation, ou i'auois ſupoſé beaucoup de choſes, que i'ay

depuis refutées dans les ſuiuantes.

Et certes ce n'a point eſté icy mon deſſein de rien definir touchant la nature des accidens, mais i'ay ſeulement propoſé ce qui m'a ſemble d'eux de prim' abord ; & en fin de ce que i'ay dit que les modes ne peuuent pas eſtre entendus ſans quelque ſubſtance en laquelle ils reſident, on ne doit pas inferer que i'aye nié que par la toute puiſſance de Dieu ils en puiſſent eſtre ſeparez ; parce que ie tiens pour tres-aſſeuré, & croy fermement que Dieu peut faire vne infinité de choſes, que nous ne ſommes pas capables d'entendre.

Mais pour proceder icy auec plus de franchiſe, ie ne diſſimuleray point que ie me perſuade qu'il n'y a rien autre choſe par quoy nos ſens ſoyent touchez, que cette ſeule ſuperficie qui eſt le terme des dimenſions du corps qui eſt ſenty, ou aperceu par les ſens ; car c'eſt en la ſuperficie ſeule que ſe fait le contact, lequel eſt ſi neceſſaire pour le ſentiment, que i'eſtime que ſans luy pas vn de nos ſens ne pouroit eſtre meu ; & ie ne ſuis pas le ſeul de cette opinion, Ariſtote meſme, & quantité d'autres philoſophes auant moy en ont eſté : De ſorte que, par exemple, le pain & le vin ne ſont point aperceus par les ſens, ſinon entant que leur ſuperficie eſt touchée par l'organe du ſens immediatement, ou mediatement par le moyen de l'air ou des autres corps, comme ie l'eſtime, ou bien comme diſent

pluſieurs philoſophes, par le moyen des eſpeces intentionelles.

Et il faut remarquer que ce n'eſt pas la ſeule figure exterieure des corps qui eſt ſenſible aux doigts & à la main, qui doit eſtre priſe pour cette ſuperficie, mais qu'il faut auſſi conſiderer tous ces petis interuales qui ſont, par exemple, entre les petites parties de la farine dont le pain eſt compoſé, comme auſſi entre les particules de l'eau de vie, de l'eau douce, du vinaigre, de la lie ou du tartre, du mélange deſquelles le vin eſt compoſé, & ainſi entre les petites parties des autres corps, & penſer que toutes les petites ſuperficies qui terminent ces interuales, ſont partie de la ſuperficie de chaque corps.

Car certes ces petites parties de tous les corps ayans diuerſes figures & groſſeurs, & differens mouuemens, iamais elles ne peuuent eſtre ſi bien arrangées, ny ſi iuſtement jointes enſemble qu'il ne reſte pluſieurs interualles autour d'elles, qui ne ſont pas neantmoins vuides, mais qui ſont remplis d'air, ou de quelque autre matiere; comme il s'en voit dans le pain qui ſont aſſez larges, & qui peuuent eſtre remplis non ſeulement d'air, mais auſſi d'eau, de vin, ou de quelque autre liqueur : & puis que le pain demeure touſiours le meſme encore que l'air, ou telle autre matiere qui eſt contenuë dans ſes pores ſoit changée, il eſt conſtant que ces choſes n'appartiennent point à la ſubſtance du pain : & par-

tant que ſa ſuperficie n'eſt pas celle qui par vn petit circuit l'enuironne tout entier, mais celle qui touche immediatement chacune de ſes petites parties.

Il faut auſſi remarquer que cette ſuperficie n'eſt pas ſeulement remuée toute entiere, lors que toute la maſſe du pain eſt portée d'vn lieu en vn autre, mais qu'elle eſt auſſi remuée en partie lorſque quelques vnes de ſes petites parties ſont agitées par l'air, ou par les autres corps qui entrent dans ſes pores: Tellement que s'il y a des corps qui ſoyent d'vne telle nature, que quelques vnes de leurs parties, ou toutes celles qui les compoſent, ſe remuent continuellement (ce que i'eſtime eſtre vray de pluſieurs parties du pain, & de toutes celles du vin) il faudra auſſi conceuoir que leur ſuperficie eſt dans vn continuel mouuement.

En fin il faut remarquer que par la ſuperficie du pain, ou du vin, ou de quelque autre corps que ce ſoit, on n'entend pas icy aucune partie de la ſubſtance, ny meſme de la quantité de ce meſme corps, ny auſſi aucunes parties des autres corps qui l'enuironnent, mais ſeulement *ce terme que l'on conçoit eſtre moyen entre chacune des particules de ce corps, & les corps qui les enuironnent, & qui n'a point d'autre entité que la modale.*

Ainſi puis que le contact ſe fait dans ce ſeul terme, & que rien n'eſt ſenty ſi ce n'eſt par contact, c'eſt vne choſe manifeſte que de cela ſeul que les

ſubſtances du pain & du vin ſont dites eſtre tellement changées en la ſubſtance de quelque autre choſe, que cette nouuelle ſubſtance ſoit contenuë preciſement ſous les meſmes termes ſouz qui les autres eſtoyent contenuës ; ou qu'elle exiſte dans le meſme lieu où le pain & le vin exiſtoyent auparauant, (ou plutoſt, d'autant que leurs termes ſont continuellement agitez, dans lequel ils exiſteroyent s'ils eſtoyent preſens,) il s'enſuit neceſſairement que cette nouuelle ſubſtance doit mouuoir tous nos ſens de la meſme façon que feroient le pain, & le vin, ſi aucune tranſubſtantiation n'auoit eſté faite.

Or l'Egliſe nous enſeigne dansle Concile de Trente ſection 13. can. 2. & 4. *qu'il ſe fait vne conuerſion de toute la ſubſtance du pain, en la ſubſtance du Corps de noſtre Seigneur Ieſus-Chriſt, demeurant ſeulement l'eſpece du pain.* Où ie ne voy pas ce que l'on peut entendre par *l'eſpece du pain*, ſi ce n'eſt cette ſuperficie qui eſt moyenne entre chacune de ſes petites parties, & les corps qui les enuironnent.

Car, comme il a deſia eſté dit, le contact ſe fait en cette ſeule ſuperficie, & Ariſtote meſme confeſſe, que non ſeulement ce ſens que par priuilege ſpecial on nomme *l'attouchement*, mais auſſi tous les autres ne ſentent que par le moyen de l'atouchement. C'eſt dans le liure 3. de l'ame chap. 13. où ſont ces mots καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια διὰ μέσου αἰσθάνεται.

Or il n'y a perſonne qui penſe que par l'eſpece

on entende autre choſe, que ce qui eſt preciſement requis pour toucher les ſens. Et il n'y a auſſi perſonne qui croye la conuerſion du pain au Corps de Chriſt, qui ne penſe que ce Corps de Chriſt, eſt preciſement contenu ſous la meſme ſuperficie, ſous qui le pain ſeroit contenu s'il eſtoit preſent, quoy que neantmoins il ne ſoit pas-là comme proprement dans vn lieu, mais ſacramentellement, & de cette maniere d'exiſter, laquelle quoy que nous ne puiſſions qu'à peine exprimer par paroles, aprés neantmoins que noſtre eſprit eſt éclairé des lumieres de la foy, nous pouuons conceuoir comme poſſible à vn Dieu, & laquelle nous ſommes obligez de croire tres-fermement. Toutes leſquelles choſes me ſemblent eſtre ſi commodement expliquées par mes principes, que non ſeulement ie ne crains pas d'auoir rien dit icy qui puiſſe offenſer nos Theologiens, qu'au contraire i'eſpere qu'ils me ſçauront gré de ce que les opinions que ie propoſe dans la Phyſique ſont telles, qu'elles conuiennent beaucoup mieux aaec la Theologie, que celles qu'on y propoſe d'ordinaire: Car de vray l'Egliſe n'a iamais enſeigné (au moins que ie ſçache) que les eſpeces du pain & du vin, qui demeurent au Sacrement de l'Euchariſtie, ſoient des accidens réels, qui ſubſiſtent miraculeuſement tous ſeuls, aprés que la ſubſtance à laquelle ils eſtoient attachez a eſté oſtée.

Mais peut-eſtre à cauſe que les premiers Theologiens, qui ont entrepris d'ajuſter cette queſtion auec

la Philoſophie naturelle, ſe perſuadoient ſi fortement que ces accidens qui touchent nos ſens eſtoient quelque choſe de réel different de la ſubſtance, qu'ils ne penſoient pas ſeulement que iamais on en peuſt douter; ils ont ſupoſé ſans aucune iuſte raiſon, & ſans y auoir bien penſé, que les eſpeces du pain eſtoient des accidens réels de cette nature : puis en ſuite ils ont mis toute leur eſtude à expliquer comment ces accidens peuuent ſubſiſter ſans ſuiet. Enquoy ils ont trouué tant de difficultez, que cela ſeul leur deuoit faire iuger qu'ils s'eſtoyent détournez du droit chemin ; ainſi que font les voyageurs quand quelque ſentier les à conduits à des lieux pleins d'éſpines, & inacceſſibles. Car premierement ils ſemblent ſe contredire (au moins ceux qui tiennent que les obiects ne meuuent nos ſens que par le moyen du contact) lors qu'ils ſupoſent qu'il faut encore quelque autre choſe dans les obiets pour mouuoir les ſens, que leurs ſuperficies diuerſement diſpoſées : d'autant que c'eſt vne choſe qui de ſoy eſt euidente, que la ſuperficie ſeule ſuffit pour le contact ; Et s'il y en a qui ne veulent pas tomber d'accord que nous ne ſentons rien ſans le contact, ils ne peuuent rien dire touchant la façon dont les ſens ſont meus par leurs objects, qui ait aucune aparence de verité. Outre cela l'eſprit humain ne peut pas conceuoir que les accidens du pain ſoyent réels, & que neantmoins ils exiſtent ſans ſa ſubſtance, qu'il ne les conçoiue en meſme façon que ſi c'eſ-

toient des ſubſtances : c'eſt pourquoy il ſemble qu'il y ait en cela de la contradiction, que toute la ſubſtance du pain ſoit changée, ainſi que le croit l'Egliſe, & que cependant il demeure quelque choſe de réel qui eſtoit auparauant dans le pain ; parce qu'on ne peut pas conceuoir qu'il demeure rien de réel, que ce qui ſubſiſte, & encore qu'on nomme cela vn accident, on le conçoit neantmoins comme vne ſubſtance. Et c'eſt en effect la meſme choſe que ſi on diſoit qu'à la verité toute la ſubſtance du pain eſt changée, mais que neantmoins cette partie de ſa ſubſtance qu'on nomme accident réel demeure : dans leſquelles paroles s'il n'y a point de contradiction, certainement dans le concept il en paroiſt beaucoup. Et il ſemble que ce ſoit principalement pour ce ſujet que quelques-vns ſe ſont éloignez en cecy de la creance de l'Egliſe Romaine. Mais qui poura nier que lors qu'il eſt permis, & que nulle raiſon ny Theologique, ny meſme philoſophique ne nous oblige à embraſſer vne opinion plutoſt qu'vne autre, il ne faille principalement choiſir celles qui ne peuuent donner occaſion ny pretexte à perſonne de s'eſloigner des veritez de la foy. Or que l'opinion qui admet les accidens réels ne s'accommode pas aux raiſons de la Theologie, ie penſe que cela ſe void icy aſſez clairement ; & qu'elle ſoit tout à fait contraire à celles de la philoſophie, i'eſpere dans peu le démontrer euidemment dans vn traitté des principes que i'ay deſſein de publier, & d'y expliquer

d'y expliquer comment la couleur, la ſaueur, la peſanteur, & toutes les autres qualitez qui touchent nos ſens, dépendent ſeulement en cela de la ſuperficie exterieure des corps. Au reſte on ne peut pas ſupoſer que les accidens ſoyent réels, ſans qu'au miracle de la tranſubſtantiation, lequel ſeul peut eſtre inferé des paroles de la conſecration, on n'en adioute ſans neceſſité vn nouueau, & incomprehenſible, par lequel ces accidens réels exiſtent tellement ſans la ſubſtance du pain, que cependant ils ne ſoyent pas eux meſmes faits des ſubſtances : ce qui ne repugne pas ſeulement a la raiſon humaine, mais meſme à l'axiome des Theologiens, qui diſent que les paroles de la conſecration n'operent rien que ce qu'elles ſignifient ; & qui ne veulent pas attribuer à miracle, les choſes qui peuuent eſtre expliquées par raiſon naturelle. Toutes leſquelles difficultez ſont entierement leuées, par l'explication que ie donne à ces choſes : car tant s'en faut que ſelon l'explication que i'y donne, il ſoit beſoin de quelque miracle pour conſeruer les accidens aprés que la ſubſtance du pain eſt oſtée ; qu'au contraire ſans vn nouueau miracle (à ſçauoir par lequel les dimenſions fuſſent changées) ils ne peuuent pas eſtre oſtez. Et les hiſtoires nous aprennent que cela eſt quelquefois arriué, lors qu'au lieu de pain conſacré, il a paru de la chair, ou vn petit enfant entre les mains du preſtre : Car iamais on n'a creu que cela ſoit arriué par vne ceſſation de miracle, mais on a

touſiours attribué cet effect à vn miracle nouueau. D'auantage il n'y a rien en cela d'incomprehenſible, ou de difficile, que Dieu createur de toutes choſes puiſſe changer vne ſubſtance en vne autre, & que cette derniere ſubſtance demeure preciſément ſouz la meſme ſuperficie, ſous qui la premiere eſtoit contenuë. On ne peut auſſi rien dire de plus conforme à la raiſon, ny qui ſoit plus communement receu par les philoſophes, que non ſeulement tout ſentiment, mais generalement toute action d'vn corps ſur vn autre ſe fait par le contact, & que ce contact peut eſtre en la ſeule ſuperficie : D'où il ſuit euidemment que la meſme ſuperficie doit touſiours de la meſme façon agir, ou patir, quelque changement qui arriue en la ſubſtance qu'elle couure.

C'eſt pourquoy, s'il m'eſt icy permis de dire la verité ſans enuie, i'oſe eſperer que le temps viendra, auquel cette opinion, qui admet les accidens réels, ſera rejetté par les Theologiens comme peu ſeure en la foy, éloignée de la raiſon, & du tout incomprehenſible, & que la mienne ſera receuë en ſa place comme certaine & indubitable. Ce que i'ay crû ne deuoir pas icy diſſimuler, pour preuenir autant qu'il m'eſt poſſible les calomnies de ceux qui voulans paroiſtre plus ſçauans que les autres, & ne pouuans ſoufrir qu'on propoſe aucune opinion differente des leurs, qui ſoit eſtimée vraye & importante, ont couſtume de dire qu'elle repugne aux veri-

tez de la foy, & tachent d'abolir par autorité, ce qu'ils ne peuuent refuter par raiſon. Mais i'apelle de leur ſentence à celle des bons & ortodoxes Theologiens, au iugement, & à la cenſure deſquels ie me ſoumettray touſiours tres-volontiers.

AVERTISSEMENT DE L'AVTEVR.

Touchant les cinquiémes Objections.

AVANT la premiere edition de ces Meditations, ie desiray qu'elles fussent examinées, non seulement par Messieurs les Docteurs de Sorbone, mais aussi par tous les autres sçauans hommes qui en voudroient prendre la peine, afin que faisant imprimer leurs objections & mes réponses en suite des Meditations, chacunes selon l'ordre qu'elles auroient esté faites, cela seruist à rendre la verité plus euidente. Et encore que celles qui me furent enuoyées les cinquiémes ne me semblassent pas les plus importantes, & qu'elles fussent fort longues, ie ne laissay pas de les faire imprimer en leur ordre, pour ne point desobliger leur auteur, auquel on fit mesme voir de ma part les épreuues de l'impression, afin que rien n'y fust mis comme sien qu'il n'approuuast: mais pource

qu'il a fait depuis vn gros liure qui contient ces meſmes objections auec pluſieurs nouuelles inſtances ou repliques contre mes réponſes ; & que la dedans il s'eſt plaint de ce que ie les auois publiées, comme ſi ie l'auois fait contre ſon gré, & qu'il ne me les euſt enuoyées que pour mon inſtruction particuliere, ie ſeray bien aiſe de m'accommoder dorénauant à ſon deſir, & que ce volume en ſoit deſchargé. C'eſt pourquoy lors que i'ay ſceu que Monſieur C. L. R. prenoit la peine de traduire les autres objections, ie l'ay prié d'obmettre celles-cy ; Et afin que le Lecteur n'ait point ſujet de les regretter, i'ay a l'auertir en cét endroit que ie les ay releuës depuis peu, & que i'ay leu auſſi toutes les nouuelles inſtances du gros liure qui les contient, auec intention d'en extraire tous les points que ie iugerois auoir beſoin de réponſe, mais que ie n'en ay ſceu remarquer aucun, auquel il ne me ſemble que ceux qui entendront vn peu le ſens de mes Meditations pourront ayſement répondre ſans moy : Et pour ceux qui ne iugent des liures que par la groſſeur du volume, ou par le titre, mon ambition n'eſt pas de rechercher leur approbation.

SIXIEMES OBIECTIONS

Faites par diuers Theologiens, & Philoſophes.

APRE'S auoir leu auec attention vos Meditations, & les réponſes que vous auez faites aux difficultez qui vous ont eſté cy-deuant objectées ; il nous reſte encore en l'eſprit quelques ſcrupules, dont il eſt à propos que vous nous releuiez.

Le premier eſt, qu'il ne ſemble pas que ce ſoit vn argument fort certain de noſtre eſtre, de ce que nous penſons ; Car pour eſtre certain que vous penſez, vous deuez auparauant ſçauoir quelle eſt la nature de la penſée, & de l'exiſtence : Et dans l'ignorance où vous eſtes de ces deux choſes, comment pouuez-vous ſçauoir que vous penſez, où que vous eſtes? Puis donc qu'en diſant *ie penſe*, vous ne ſçauez pas ce que vous dites; & qu'en adjouſtant *donc ie ſuis*, vous ne vous entendez pas non plus ; que meſme vous ne ſçauez pas ſi vous dites, ou ſi vous penſez quel-

que choſe, eſtant pour cela neceſſaire que vous connoiſſiez que vous ſçauez ce que vous dites, & derechef que vous ſçachiez que vous connoiſſez que vous ſçauez ce que vous dites, & ainſi iuſques à l'infiny, il eſt euident que vous ne pouuez pas ſçauoir ſi vous eſtes, ou meſme ſi vous penſez.

Mais pour venir *au ſecond ſcrupule*, lors que vous dites *ie penſe, donc ie ſuis*, ne pouroit-on pas dire que vous vous trompez, *que vous ne penſez point*, mais que vous eſtes ſeulement remué, & que ce que vous attribuez à la penſée n'eſt rien autre choſe qu'vn mouuement corporel; perſonne n'ayant encore pû comprendre voſtre raiſonnement, par lequel vous pretendez auoir démontré qu'il n'y a point de mouuement corporel qui puiſſe legitimement eſtre apelé du nom de penſée. Car penſez-vous auoir tellement coupé & diuiſé par le moyen de voſtre analyſe tous les mouuemens de voſtre matiere ſubtile, que vous ſoyez aſſuré, & que vous nous puiſſiez perſuader à nous qui ſommes tres-attentifs, & qui penſons eſtre aſſez clairuoyans, qu'il y a de la repugnance que nos penſées ſoient répanduës dans ces mouuemens corporels.

Le troiſiéme ſcrupule n'eſt point different du ſecond; Car bien que quelques Peres de l'Egliſe ayent crû auec tous les Platoniciens que les Anges eſtoient corporels: D'où vient que le Concile de Latran a conclu qu'on les pouuoit peindre; & qu'ils ayent eu la meſme penſée de l'ame raiſonnable, que

quelques-vns d'entr'eux ont eſtimé venir de pere à fils, ils ont neantmoins dit que les Anges, & que les ames penſoient; Ce qui nous fait croire que leur opinion eſtoit que la penſée ſe pouuoit faire par des mouuemens corporels, ou que les Anges n'eſtoient eux-meſmes que des mouuemens corporels, dont ils ne diſtinguoient point la penſée. Cela ſe peut auſſi confirmer par les penſées qu'ont les ſinges, les chiens, & les autres animaux; Et de vray les chiens aboyent en dormant comme s'ils pourſuiuoient des liévres, ou des voleurs, ils ſçauent auſſi fort bien en veillant qu'ils courent, & en réuant qu'ils aboyent, quoy que nous reconnoiſſions auec vous qu'il n'y a rien en eux qui ſoit diſtingué du corps. Que ſi vous dites que les chiens ne ſçauent pas qu'ils courent, ou qu'ils penſent, outre que vous le dites ſans le prouuer, peut-eſtre eſt-il vray qu'ils font de nous vn pareil iugement, à ſçauoir, que nous ne ſçauons pas ſi nous courons, ou ſi nous penſons, lors que nous faiſons l'vne ou l'autre de ces actions: Car enfin vous ne voyez pas quelle eſt la façon interieure d'agir qu'ils ont en eux, non plus qu'ils ne voyent pas quelle eſt la voſtre: Et il s'eſt trouué autrefois de grands perſonnages, & s'en trouuent encore aujourd'huy qui ne dénient pas la raiſon aux beſtes. Et tant s'en faut que nous puiſſions nous perſuader que toutes leurs operations puiſſent eſtre ſufiſamment expliquées par le moyen de la mechanique, ſans leur attribuer ny ſens, ny ame, ny vie;

qu'au

qu'au contraire nous ſommes preſts de ſouſtenir au dédit de ce que l'on voudra, que c'eſt vne choſe tout à fait impoſſible, & meſme ridicule: Et enfin s'il eſt vray que les ſinges, les chiens, & les elephans agiſſent de cette ſorte dans toutes leurs operations, il s'en trouuera pluſieurs qui diront, que toutes les actions de l'homme ſont auſſi ſemblables à celles des machines, & qui ne voudront plus admettre en luy de ſens, ny d'entendement; veu que ſi la foible raiſon des beſtes differe de celle de l'homme, ce n'eſt que par le plus & le moins, qui ne change point la nature des choſes.

Le quatriéme ſcrupule eſt touchant la ſcience d'vn Athée, laquelle il ſoutient eſtre tres-certaine, & meſme ſelon voſtre regle tres-euidente, lors qu'il aſſure que ſi de choſes égales on oſte choſes égales les reſtes ſeront égaux; ou bien que les trois angles d'vn triangle rectiligne ſont égaux à deux droits, & autres choſes ſemblables: puis qu'il ne peut penſer à ces choſes ſans croire qu'elles ſont tres-certaines; Ce qu'il maintient eſtre ſi veritable qu'encore bien qu'il n'y euſt point de Dieu, ou meſme qu'il fuſt impoſſible qu'il y en euſt, comme il s'imagine, il ne ſe tient pas moins aſſuré de ces veritez, que ſi en effect il y en auoit vn qui exiſtaſt: Et de fait il nie qu'on luy puiſſe iamais rien obiecter qui luy cauſe le moindre doute; Car que luy obiecterez-vous? que s'il y a vn Dieu il le peut deceuoir? mais il vous ſoutiendra qu'il n'eſt pas poſſible qu'il puiſſe

iamais eſtre en cela deceu, quand meſme Dieu y employeroit toute ſa puiſſance.

De ce ſcrupule en naiſt *vn cinquiéme* qui prend ſa force de cette deception que vous voulez dénier entierement à Dieu : Car ſi pluſieurs Theologiens ſont dans ce ſentiment, que les damnez tant les anges que les hommes ſont continuellement deceus par l'jdée que Dieu leur a imprimée d'vn feu déuorant, en ſorte qu'ils croyent fermement, & s'imaginent voir & reſſentir effectiuement qu'ils ſont tourmentez par vn feu qui les conſomme, quoy qu'en effect il n'y en ait point ; Dieu ne peut-il pas nous deceuoir par de ſemblables eſpeces, & nous impoſer continuellement, imprimant ſans ceſſe dans nos ames de ces fauſſes, & trompeuſes jdées ? En ſorte que nous penſions voir tres clairement, & toucher de chacun de nos ſens, des choſes qui toutesfois ne ſont rien hors de nous ; eſtant veritable qu'il n'y a point de ciel, point d'aſtres, point de terre, & que nous n'auons point de bras, point de pieds, point d'yeux, &c. Et certes quand il en vſeroit ainſi il ne pouroit eſtre blamé d'iniuſtice, & nous n'aurions aucun ſujet de nous plaindre de luy, puis qu'eſtant le ſouuerain Seigneur de toutes choſes, il peut diſpoſer de tout comme il luy plaiſt ; veu principalement qu'il ſemble auoir droit de le faire pour abaiſſer l'arrogance des hommes, chatier leurs crimes, ou punir le peché de leur premier pere, ou pour d'autres raiſons qui nous ſont inconnuës. Et

de vray il ſemble que cela ſe confirme par ces lieux de l'eſcriture, qui prouuent que l'homme ne peut rien ſçauoir, comme il paroiſt par ce texte de l'Apoſtre à la premiere aux Corinth. Chapitre 8. verſet 2. *Quiconque eſtime ſçauoir quelque choſe, ne connoiſt pas encore ce qu'il doit ſçauoir, ny comment il doit ſçauoir*; & par celuy de l'Eccleſiaſte Chapitre 8. verſet 17. *I'ay reconnu que de tous les ouurages de Dieu qui ſe font ſouz le Soleil l'homme n'en peut rendre aucune raiſon, & que plus il s'efforcera d'en trouuer, d'autant moins il en trouuera, meſmes s'il dit en ſçauoir quelques-vnes, il ne les poura trouuer.* Or que le Sage ait dit cela pour des raiſons meurement conſiderées, & non point à la hâte, & ſans y auoir bien penſé, cela ſe void par le contenu de tout le liure, & principalement où il traitte la queſtion de l'ame, que vous ſoutenez eſtre immortelle. Car au chap. 3. verſet 19. il dit *Que l'homme & la iument paſſent de meſme façon*, & afin que vous ne diſiez pas que cela ſe doit entendre ſeulement du corps, il adioute vn peu aprés, *que l'homme n'a rien de plus que la jument*; & venant à parler de l'eſprit meſme de l'homme, il dit *qu'il n'y a perſonne qui ſçache s'il monte en haut*, c'eſt à dire s'il eſt immortel, *ou ſi auec ceux des autres animaux il deſcend en bas*, c'eſt à dire s'il ſe corrompt. Et ne dites point qu'il parle en ce lieu-là en la perſonne des impies, autrement il auroit deu en auertir, & refuter ce qu'il auoit auparauant alégué; ne penſez pas auſſi vous excuſer en renuoyant aux Theolo-

giens d'interpreter l'écriture : car eſtant Chreſtien comme vous eſtes, vous deuez eſtre preſt de répondre & de ſatisfaire à tous ceux qui vous obiectent quelque choſe contre la foy, principalement quand ce qu'on vous obiecte choque les principes que vous voulez établir.

Le ſixiéme ſcrupule vient de l'indiference du iugement, ou de la liberté, laquelle tant s'en faut que ſelon voſtre doctrine elle rende le franc arbitre plus noble & plus parfait, qu'au contraire c'eſt dans l'indifference que vous mettez ſon imperfection; en ſorte que tout autant de fois que l'entendement connoiſt clairement & diſtinctement les choſes qu'il faut croire, qu'il faut faire, ou qu'il faut obmettre, la volonté pour lors n'eſt iamais indifferente. Car ne voyez vous pas que par ces principes vous détruiſez entierement la liberté de Dieu, de laquelle vous oſtez l'indiference lors qu'il crée ce monde-cy plutoſt qu'vn autre, ou lors qu'il n'en crée aucun; eſtant neantmoins de la foy, de croire que Dieu a eſté de toute eternité indifferent à créer vn monde, ou pluſieurs, ou meſme à n'en créer pas vn. Et qui peut douter que Dieu n'ait touſiours veu tres-clairement toutes les choſes qui eſtoyent à faire, ou à laiſſer ? Si bien que l'on ne peut pas dire que la connoiſſance tres-claire des choſes, & leur diſtincte perception oſte l'indifference du libre arbitre, laquelle ne conuiendroit iamais auec la liberté de Dieu, ſi elle ne pouuoit conuenir auec la liber-

te hūmaine ; eſtant vray que les eſſences des choſes auſſi bien que celles des nombres, ſont indiuiſibles, & immuables ; & partant l'indifference n'eſt pas moins compriſe dans la liberté du franc arbitre de Dieu, que dans la liberté du franc arbitre des hommes.

Le ſeptiéme ſcrupule ſera de la ſuperficie, en laquelle, ou par le moyen de laquelle vous dites que ſe font tous les ſentimens. Car nous ne voyons pas comment il ſe peut faire qu'elle ne ſoit point partie des corps qui ſont aperceus, ny de l'air, ou des vapeurs, ny meſme l'extremité d'aucune de ces choſes : & nous n'entendons pas bien encore comment vous pouuez dire qu'il n'y a point d'accidens réels de quelque corps, ou ſubſtance que ce ſoit, qui puiſſent par la toute puiſſance de Dieu eſtre ſeparez de leur ſujet, & exiſter ſans luy, & qui veritablement exiſtent ainſi au Saint Sacrement de l'autel. Toutesfois nos Docteurs n'ont pas occaſion de s'émouuoir beaucoup, iuſqu'à ce qu'ils ayent veu ſi dans cette Phyſique que vous nous promettez, vous aurez ſufiſamment démontré toutes ces choſes ; il eſt vray qu'ils ont de la peine à croire qu'elle nous les puiſſe ſi clairement propoſer, que nous les deuions deſormais embraſſer, au preiudice de ce que l'antiquité nous en a apris.

La réponſe que vous auez faite aux cinquiémes obiections a donné lieu *au huictiéme ſcrupule*. Et de vray comment ſe peut il faire que les veritez

Geometriques, ou Metaphyſiques, telles que ſont celles dont vous auez fait mention en ce lieu-là, ſoyent immuables & eternelles, & que neantmoins elles dependent de Dieu : Car en quel genre de cauſe peuuent-elles dépendre de luy ? & comment auroit il peu faire que la nature du triangle ne fuſt point ? ou qu'il n'euſt pas eſté vray de toute eternité que deux fois quatre fuſſent huict ? ou qu'vn triangle n'euſt pas trois angles ? & partant, ou ces veritez ne dépendent que du ſeul entendement, lors qu'il penſe, ou elles dépendent de l'exiſtence des choſes meſmes, ou bien elles ſont indépendantes : veu qu'il ne ſemble pas poſſible que Dieu ait peu faire qu'aucune de ces eſſences, ou veritez, ne fuſt pas de toute eternité.

Enfin *le 9. ſcrupule* nous ſemble fort preſſant, lors que vous dites qu'il faut ſe defier des ſens, & que la certitude de l'entendement eſt beaucoup plus grande que la leur : Car comment cela pouroit-il eſtre, ſi l'entendement meſme n'a point d'autre certitude que celle qu'il emprunte des ſens bien diſpoſez ? Et de fait ne voit-on pas qu'il ne peut corriger l'erreur d'aucun de nos ſens, ſi premierement vn autre ne l'a tiré de l'erreur où il eſtoit luy-meſme. Par exemple, vn baſton paroiſt rompu dans l'eau à cauſe de la refraction, qui corrigera cét erreur ? ſera-ce l'entendement ? point du tout, mais le ſens du toucher. Il en eſt de meſme de tous les autres. Et partant ſi vne fois vous pouuez auoir tous vos ſens

bien diſpoſez, & qui vous raportent touſiours la meſme choſe, tenez pour certain que vous acquerrez par leur moyen la plus grande certitude dont vn homme ſoit naturellement capable; Que ſi vous vous fiez par trop aux raiſonnemens de voſtre eſprit, aſſurez-vous d'eſtre ſouuent trompé: car il arriue aſſez ordinairement que noſtre entendement nous trompe en des choſes qu'il auoit tenuës pour indubitables.

Voilà en quoy conſiſtent nos principales difficultez: à quoy vous adjouterez auſſi quelque regle certaine, & des marques infaillibles ſuiuant leſquelles nous puiſſions connoiſtre auec certitude, quand nous conceuons vne choſe ſi parfaitement ſans l'autre, qu'il ſoit vray que l'vne ſoit tellement diſtincte de l'autre, qu'au moins par la toute puiſſance de Dieu elles puiſſent ſubſiſter ſeparement: C'eſt à dire en vn mot, que vous nous enſeigniez comment nous pourons clairement, diſtinctement, & certainement connoiſtre, que cette diſtinction que noſtre entendement forme, ne prend point ſon fondement dans noſtre eſprit, mais dans les choſes meſmes. Car lors que nous contemplons l'immenſité de Dieu, ſans penſer à ſa iuſtice, ou que nous faiſons reflexion ſur ſon exiſtence, ſans penſer au Fils, ou au S. Eſprit, ne conceuons-nous pas parfaitement cette exiſtence, ou Dieu meſme exiſtant, ſans ces deux autres perſonnes, qu'vn infidele peut auec autant de raiſon nier de la diuinité, que vous en auez de denier au

corps, l'eſprit ou la penſée. Tout ainſi donc que celuy-là concluroit mal, qui diroit que le Fils, & que le S. Eſprit ſont eſſentiellement diſtinguez du Pere, ou qu'ils peuuent eſtre ſeparez de luy ; De meſme on ne vous concedera iamais que la penſée, ou plutoſt que l'eſprit humain, ſoit réellement diſtingué du corps, quoy que vous conceuiez clairement l'vn ſans l'autre, & que vous puiſſiez nier l'vn de l'autre, & meſme que vous reconnoiſſiez que cela ne ſe fait point par aucune abſtraction de voſtre eſprit. Mais certes ſi vous ſatisfaites pleinement à toutes ces difficultez, vous deuez eſtre aſſuré qu'il n'y aura plus rien qui puiſſe faire ombrage à nos Theologiens.

ADDITION.

I'Adjouteray icy ce que quelques autres m'ont propoſé, afin de n'auoir pas beſoin d'y répondre ſeparement, car leur ſujet eſt preſque ſemblable.

Des perſonnes de tres-bon eſprit, & de rare doctrine, m'ont fait les trois queſtions ſuiuantes.

La premiere eſt, comment nous pouuons eſtre aſſurez que nous auons l'idée claire & diſtincte de noſtre ame.

La ſeconde, cõment nous pouuons eſtre aſſurez que cette jdée eſt tout affait differente des autres choſes.

La troſiéme; comment nous pouuons eſtre aſſurez qu'elle n'a rien en ſoy de ce qui apartient au corps.

Ce qui ſuit m'a auſſi eſté enuoyé auec ce titre.

Des

Des Philoſophes, & Geometres, à Monſieur Des-Cartes.

MONSIEVR,

Quelque ſoin que nous prenions à examiner ſi l'jdée que nous auons de noſtre eſprit, c'eſt à dire ſi la notion, ou le concept de l'eſprit humain ne contient rien en ſoy de corporel, nous n'oſons pas neantmoins aſſurer que la penſée ne puiſſe en aucune façon conuenir au corps agité par de ſecrets mouuemens. Car voyant qu'il y a certains corps qui ne penſent point, & d'autres qui penſent, comme ceux des hommes, & peut eſtre des beſtes, ne paſſerions nous pas auprés de vous pour des ſophiſtes, & ne nous accuſeriez vous pas de trop de temerité, ſi nonobſtant cela nous voulions conclure qu'il n'y a aucun corps qui penſe ? nous auons meſme de la peine à ne pas croire que vous auriez eu raiſon de vous moquer de nous, ſi nous euſſions les premiers forgé cet argument qui parle des jdées, & dont vous vous ſeruez pour la preuue d'vn Dieu, & de la diſtinction réelle de l'eſprit d'auec le corps, & que vous l'euſſiez en ſuite fait paſſer par l'examen

de voſtre analyſe. Il eſt vray que vous paroiſſez en eſtre ſi fort preuenu, & preoccupé, qu'il ſemble que vous vous ſoyez vous meſme mis vn voile deuant l'eſprit, qui vous empeſche de voir que toutes les operations, & proprietez de l'ame, que vous remarquez eſtre en vous, dependent purement des mouuemens du corps: ou bien défaites le nœud qui ſelon voſtre iugement tient nos eſprits enchainez, & les empéche de s'éleuer au deſſus du corps.

Le nœud que nous trouuons en cecy eſt que nous comprenons fort bien que 2. & 3. ioins enſemble font le nombre de 5. Et que ſi de choſes égales on oſte choſes égales les reſtes ſeront égaux: nous ſommes conuaincus par ces veritez, & par mille autres auſſi bien que vous; pourquoy donc ne ſommes nous pas pareillement conuaincus par le moyen de vos idées, ou meſme par les noſtres, que l'ame de l'homme eſt réellement diſtincte du corps, & que Dieu exiſte? Vous direz peut-eſtre que vous ne pouuez pas nous mettre cette verité dans l'eſprit, ſi nous ne meditons auec vous; Mais nous auons à vous répondre, que nous auons leu plus de ſept fois vos meditations auec vn attention d'eſprit preſque ſemblable à celle des Anges, & que neantmoins nous ne ſommes pas encore perſuadez. Nous ne pouuons pas toutesfois nous perſuader que vous veuilliez dire, que tous tant que nous ſommes, nous auons l'eſprit ſtupide & groſſier comme des beſtes, & du tout inhabile pour les choſes metaphyſiques,

auſquelles il y a trente ans que nous nous exerçons, plutoſt que de confeſſer que les raiſons que vous auez tirées des jdées de Dieu, & de l'eſprit, ne ſont pas d'vn ſi grand poids, & d'vne telle autorité, que les hommes ſçauans, qui tâchent autant qu'ils peuuent d'éleuer leur eſprit au deſſus de la matiere, s'y puiſſent, & s'y doiuent entierement ſoumettre.

Au contraire nous eſtimons que vous confeſſerez le meſme auec nous, ſi vous voulez vous donner la peine de relire vos meditations auec le meſme eſprit, & les paſſer par le meſme examen que vous feriez ſi elles vous auoyent eſté propoſées par vne perſonne ennemie. En fin puis que nous ne connoiſſons point iuſqu'ou ſe peut étendre la vertu des corps, & de leurs mouuemens, veu que vous confeſſez vous meſme qu'il n'y a perſonne qui puiſſe ſçauoir tout ce que Dieu a mis, ou peut mettre dans vn ſujet, ſans vne reuelation particuliere de ſa part, d'où pouuez vous auoir apris que Dieu n'ait point mis cette vertu, & proprieté dans quelques corps, que de penſer, de douter, &c.

Ce ſont là, Monſieur, nos argumens, ou ſi vous aymés mieux nos préiugez, auſquels ſi vous apportez le remede neceſſaire, nous ne ſçaurions vous exprimer de combien de graces nous vous ſerons redeuables, ny quelle ſera l'obligation que nous vous aurons, d'auoir tellement défriché noſtre eſprit, que de l'auoir rendu capable de receuoir auec

fruict la ſemence de voſtre doctrine. Dieu veüille que vous en puiſſiez venir heureuſement à bout; & nous le prions qu'il luy plaiſe donner cette recompenſe à voſtre pieté, qui ne vous permet pas de rien entreprendre que vous ne ſacrifyiez entierement à ſa gloire.

REPONSES DE L'AVTEVR

Aux ſixiémes Objections faites par diuers Theologiens, Philoſophes, & Geometres.

1. C'Eſt vne choſe tres-aſſurée que perſonne ne peut eſtre certain s'il penſe, & s'il exiſte, ſi premierement il ne connoiſt la nature de la penſée, & de l'exiſtence, non que pour cela il ſoit beſoin d'vne ſcience reflechie, ou acquiſe par vne démonſtration, & beaucoup moins de la ſcience de cette ſcience, par laquelle il connoiſſe qu'il ſçait, & derechef qu'il ſçait qu'il ſçait, & ainſi iuſqu'à l'infini, eſtant impoſſible qu'on en puiſſe iamais auoir vne telle d'aucune choſe que ce ſoit; mais il ſuffit qu'il ſçache cela par cette ſorte de connoiſſance interieure, qui precede touſiours l'acquiſe, & qui eſt ſi naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la penſée, & l'exiſtence, que bien que peut-eſtre eſtant aueuglez par

quelques prejugez, & plus attentifs au ſon des paroles, qu'à leur veritable ſignification, nous puiſſions feindre que nous ne l'auons point, il eſt neantmoins impoſſible qu'en effect nous ne l'ayons. Ainſi donc, lors que quelqu'vn aperçoit qu'il penſe, & que delà il ſuit tres-euidemment qu'il exiſte, encore qu'il ne ſe ſoit peut-eſtre iamais auparauant mis en peine de ſçauoir ce que c'eſt que la penſée, & que l'exiſtence, il ne ſe peut faire neantmoins qu'il ne les connoiſſe aſſez l'vne & l'autre, & pour eſtre en cela pleinement ſatisfait.

2. Il eſt auſſi du tout impoſſible que celuy qui d'vn coſté ſçait qu'il penſe, & qui d'ailleurs connoiſt ce que c'eſt que d'eſtre agité par des mouuemens, puiſſe iamais croire qu'il ſe trompe, & qu'en effet il ne penſe point, mais qu'il eſt ſeulement remué: Car ayant vne idée, ou notion, toute autre de la penſée que du mouuement corporel, il faut de neceſſité qu'il conçoiue l'vn comme different de l'autre; quoy que pour s'eſtre trop accouſtumé à attribuer à vn meſme ſujet pluſieurs proprietez diferentes, & qui n'ont entr'elles aucune affinité, il ſe puiſſe faire qu'il reuoque en doute, ou meſme qu'il aſſure, que c'eſt en luy la meſme choſe de penſer, & d'eſtre meu: Or il faut remarquer que les choſes dont nous auons differentes idées, peuuent eſtre priſes en deux façons pour vne ſeule & meſme choſe; c'eſt à ſçauoir, ou en vnité & identité de nature, ou ſeulement en vnité de compoſition. Ainſi, par exemple, il eſt bien vray

que l'idée de la figure n'eſt pas la meſme que celle du mouuement ; que l'action par laquelle i'entens eſt conceuë ſous vne autre idée que celle par laquelle ie veux ; que la chair & les os ont des idées differentes ; & que l'idée de la penſée eſt toute autre que celle de l'extenſion : Et neantmoins nous conceuons fort bien que la meſme ſubſtance à qui la figure conuient, eſt auſſi capable de mouuement, de ſorte qu'eſtre figuré, & eſtre mobile, n'eſt qu'vne meſme choſe en vnité de nature ; comme auſſi n'eſt-ce qu'vne meſme choſe en vnité de nature qui veut, & qui entend ; mais il n'en eſt pas ainſi de la ſubſtance que nous conſiderons ſous la forme d'vn os, & de celle que nous conſiderons ſous la forme de chair, ce qui fait que nous ne pouuons pas les prendre pour vne meſme choſe en vnité de nature, mais ſeulement en vnité de compoſition, entant que c'eſt vn meſme animal qui a de la chair, & des os. Maintenant la queſtion eſt de ſçauoir ſi nous conceuons que la choſe qui penſe, & celle qui eſt étenduë, ſoient vne meſme choſe en vnité de nature, en ſorte que nous trouuions qu'entre la penſée & l'extenſion, il y ait vne pareille connexion & affinité que nous remarquons entre le mouuement & la figure, l'action de l'entendement & celle de la volonté ; ou plutoſt ſi elles ne ſont pas apelées vne en vnité de compoſition, entant qu'elles ſe rencontrent toutes deux en vn meſme homme, comme des os & de la chair en vn meſme animal : & pour moy c'eſt-là mon

ſentiment ; car la diſtinction ou diuerſité que ie remarque entre la nature d'vne choſe étenduë, & celle d'vne choſe qui penſe, ne me paroiſt pas moindre que celle qui eſt entre des os, & de la chair.

Mais pource qu'en cét endroit on ſe ſert d'autoritez pour me combattre, ie me trouue obligé pour empécher qu'elles ne portent aucun prejudice à la verité, de répondre à ce qu'on m'objecte (*que perſonne n'a encore pû comprendre ma démonſtration*) qu'encore bien qu'il y en ait fort peu qui l'ayent ſoigneuſement examinée, il s'en trouue neantmoins quelques-vns qui ſe perſuadent de l'entendre, & qui s'en tiennent entierement conuaincus ; Et comme on doit adjouter plus de foy à vn ſeul témoin, qui aprés auoir voyagé en Amerique, nous dit qu'il a veu des Antipodes, qu'à mille autres qui ont nié cy-deuant qu'il y en euſt, ſans en auoir aucune raiſon, ſinon qu'ils ne le ſçauoient pas. De meſme ceux qui pezent comme il faut la valeur des raiſons, doiuent faire plus d'eſtat de l'autorité d'vn ſeul homme, qui dit entendre fort bien vne démonſtration, que de celle de mille autres, qui diſent ſans raiſon qu'elle n'a pû encore eſtre compriſe de perſonne : Car bien qu'ils ne l'entendent point, cela ne fait pas que d'autres ne la puiſſent entendre ; & pource qu'en inferant l'vn de l'autre ils font voir qu'ils ne ſont pas aſſez exacts dans leurs raiſonnemens, il ſemble que leur autorité ne doiue pas eſtré beaucoup conſiderée.

Enfin

Enfin à la queſtion qu'on me propoſe en cet endroit, ſçauoir *ſi i'ay tellement coupé & diuiſé par le moyen de mon analyſe tous les mouuemens de ma matiere ſubtile ; que non ſeulement ie ſois aſſeuré, mais meſme que ie puiſſe faire connoiſtre à des perſonnes tres-attentiues, & qui penſent eſtre aſſez clairuoyantes, qu'il y a de la repugnance que nos penſées ſoyent repanduës dans des mouuemens corporels*, c'eſt à dire, comme ie l'eſtime, que nos penſées ſoyent vne meſme choſe auec des mouuemens corporels ; ie répons que pour mon particulier i'en ſuis trescertain, mais que ie ne me promets par pour cela de le pouuoir perſuader aux autres, quelque attention qu'ils y aportent, & quelque capacité qu'ils penſent auoir, au moins tandis qu'ils n'apliqueront leur eſprit qu'aux choſes qui ſont ſeulement imaginables, & non point à celles qui ſont purement intelligibles, comme il eſt aiſé de voir que ceux-là font, qui s'imaginent que toute la diſtinction & difference qui eſt entre la penſée, & le mouuement, ſe doit entendre par la diſſection de quelque matiere ſubtile : Car cela ne ſe peut entendre ſinon lors qu'on conſidere que les idées d'vne choſe qui penſe, & d'vne choſe étenduë ou mobile, ſont entierement diuerſes & indépendantes l'vne de l'autre : & qu'il répugne que des choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement eſtre diuerſes, & indépendantes, ne puiſſent pas eſtre ſeparées au moins par la toute puiſſance de Dieu : de ſorte que tout autant de fois que nous les

rencontrons enſemble dans vn meſme ſuiet, comme la penſée & le mouuement corporel dans vn meſme homme, nous ne deuons pas pour cela eſtimer qu'elles ſoyent vne meſme choſe en vnité de nature, mais ſeulement en vnité de compoſition.

13. Ce qui eſt icy raporté des Platoniciens, & de leurs ſectateurs, eſt auiourdhuy tellement decrié par toute l'Egliſe Catholique, & communement par tous les philoſophes, qu'on ne doit plus s'y areſter. D'ailleurs il eſt bien vray que le Concile de Latran a conclu qu'on pouuoit peindre les Anges, mais il n'a pas conclu pour cela qu'ils fuſſent corporels. Et quand en effect on les croiroit eſtre tels, on n'auroit pas raiſon pour cela de penſer que leurs eſpris fuſſent plus inſeparables de leurs corps, que ceux des hommes: Et quand on voudroit auſſi feindre que l'ame humaine viendroit de pere à fils, on ne pouroit pas pour cela conclure qu'elle fuſt corporelle, mais ſeulement que comme nos corps prennent leur naiſſance de ceux de nos parens, de meſme nos ames procederoient des leurs. Pour ce qui eſt des chiens, & des ſinges, quand ie leur attribuerois la penſée, il ne s'enſuiuroit pas de là que l'ame humaine n'eſt point diſtincte du corps, mais plutoſt que dans les autres animaux les eſpris & les corps ſont auſſi diſtinguez; ce que les meſmes Platoniciens, dont on nous vantoit tout maintenant l'autorité, ont eſtimé auec Pythagore, comme leur Metempſycoſe fait aſſez connoiſtre. Mais pour

moy ie n'ay pas ſeulement dit que dans les beſtes il n'y auoit point de penſée, ainſi qu'on me veut faire acroire, mais outre cela ie l'ay prouué par des raiſons qui ſont ſi fortes, que iuſques à preſent ie n'ay veu perſonne qui ait rien oppoſé de conſiderable à l'encontre : & ce ſont plutoſt ceux qui aſſurent *que les chiens ſçauent en veillant qu'ils courent, & meſme en dormant qu'ils aboyent*, & qui en parlent comme s'ils eſtoyent d'intelligence auec eux, & qu'ils viſſent tout ce qui ſe paſſe dans leurs cœurs, leſquels ne prouuent rien de ce qu'ils diſent. Car bien qu'ils adioutent *qu'ils ne peuuent pas ſe perſuader que les operations des beſtes puiſſent eſtre ſufiſamment expliquées par le moyen de la mechanique, ſans leur atribuer ny ſens, ny ame, ny vie* ; (c'eſt à dire ſelon que ie l'explique ſans la penſée ; car ie ne leur ay iamais denié ce que vulgairement on apelle vie, ame corporelle, & ſens organique) *qu'au contraire ils veulent ſoutenir au dedit de ce que l'on voudra, que c'eſt vne choſe tout affait impoſſible, & meſme ridicule*, cela neantmoins ne doit pas eſtre pris pour vne preuue : car il n'y a point de propoſition ſi veritable dont on ne puiſſe dire en meſme façon qu'on ne ſe la ſçauroit perſuader, & meſme ce n'eſt point la coutume d'en venir aux gajeures, que lors que les preuues nous manquent ; & puis qu'on a veu autres-fois de grans hommes qui ſe ſont moquez d'vne façon preſque pareille, de ceux qui ſoutenoyent qu'il y auoit des antipodes, i'eſtime qu'il ne faut pas legerement tenir pour faux,

tout ce qui ſemble ridicule à quelques autres.

Enfin ce qu'on adioute en ſuite *qu'il s'en trouuera pluſieurs qui diront que toutes les actions de l'homme ſont ſemblables à celles des machines, & qui ne voudront plus admettre en luy de ſens, ny d'entendement, s'il eſt vray que les ſinges, les chiens, & les Elephans agiſſent auſſi comme des machines en toutes leurs operations*, n'eſt pas auſſi vne raiſon qui prouue rien, ſi ce n'eſt peut-eſtre qu'il y a des hommes qui conçoiuent les choſes ſi confuſément, & qui s'atachent auec tant d'opiniâtreté aux premieres opinions qu'ils ont vne fois conceuës, ſans les auoir iamais bien examinées, que plutoſt que de s'en départir, ils nieront qu'ils ayent en eux meſmes les choſes qu'ils experimentent y eſtre. Car de vray il ne ſe peut pas faire que nous n'experimentions tous les iours en nous meſmes que nous penſons, & partant, quoy qu'on nous faſſe voir qu'il n'y a point d'operations dans les beſtes qui ne ſe puiſſent faire ſans la penſée, perſonne ne poura de là raiſonnablement inferer qu'il ne penſe donc point, ſi ce n'eſt celuy qui ayant touſiours ſupoſé que les beſtes penſent comme nous, & pour ce ſuiet s'eſtant perſuadé qu'il n'agit point autrement qu'elles, ſe voudra tellement opiniaſtrer à maintenir cette propoſition, *l'homme & la beſte operent d'vne meſme façon*, que lors qu'on viendra à luy montrer que les beſtes ne penſent point, il aimera mieux ſe dépouiller de ſa propre penſée (laquelle il ne peut toutesfois ne pas connoiſtre en ſoy-

meſme par vne experience continuelle, & infaillible) que de changer cette opinion, *qu'il agit de meſme façon que les beſtes.* Ie ne puis pas neantmoins me perſuader qu'il y ait beaucoup de ces eſpris; mais ie m'aſſeure qu'il ſen trouuera bien d'auantage, qui, ſi on leur accorde *que la penſée n'eſt point diſtinguée du mouuement corporel*, ſoutiendront (& certes auec plus de raiſon) qu'elle ſe rencontre dans les beſtes auſſi bien que dans les hommes, puis qu'ils verront en elles les meſmes mouuemens corporels que dans nous; & adioutant à cela *que la difference qui n'eſt que ſelon le plus ou le moins, ne change point la nature des choſes*, bien que peut-eſtre ils ne faſſent pas les beſtes ſi raiſonnables que les hommes, ils auront neantmoins occaſion de croire qu'il y a en elles des eſpris de ſemblable eſpece que les noſtres.

4. Pour ce qui regarde la ſcience d'vn athée, il eſt aiſé de montrer qu'il ne peut rien ſçauoir auec certitude, & aſſurance; car comme i'ay deſia dit cy-deuant, d'autant moins puiſſant ſera celuy qu'il reconnoiſtra pour l'auteur de ſon eſtre, d'autant plus aura t'il occaſion de douter, ſi ſa nature n'eſt point tellement imparfaite qu'il ſe trompe, meſme dans les choſes qui luy ſemblent tres euidentes: & iamais il ne poura eſtre deliuré de ce doute, ſi premierement il ne reconnoiſt qu'il a eſté creé par vn vray Dieu, principe de toute verité, & qui ne peut eſtre trompeur.

Et on peut voir clairement qu'il eſt impoſſible que Dieu ſoit trompeur, pourueu qu'on veuille conſiderer que la forme, ou l'eſſence de la tromperie eſt vn non eſtre, vers lequel iamais le ſouuerain eſtre ne ſe peut porter. Auſſi tous les Theologiens ſont ils d'accord de cette verité, qu'on peut dire eſtre la baze, & le fondement de la religion Chreſtienne, puis que toute la certitude de ſa foy en depend. Car comment pourions nous adiouter foy aux choſes que Dieu nous a reuelées, ſi nous penſions qu'il nous trompe quelquefois? Et bien que la commune opinion des Theologiens ſoit que les damnez ſont tourmentez par le feu des enfers, neantmoins leur ſentiment n'eſt pas pour cela, *qu'ils ſont deceus par vne fauſſe jdée que Dieu leur a Imprimée d'vn feu qui les conſomme*, mais plutoſt qu'ils ſont veritablement tourmentez par le feu; parce que comme *l'eſprit d'vn homme viuant, bien qu'il ne ſoit pas corporel, eſt neantmoins detenu dans le corps; ainſi Dieu par ſa toute puiſſance peut aiſement faire qu'il ſoufre les attaintes du feu corporel aprés ſa mort &c.* Voyez le maiſtre des ſentences lib. 4. Diſt. 44. Pour ce qui eſt des lieux de l'eſcriture, ie ne iuge pas que ie ſois obligé d'y répondre, ſi ce n'eſt qu'ils ſemblent contraires à quelque opinion qui me ſoit particuliere; car lors qu'ils ne s'ataquent pas à moy ſeul, mais qu'on les propoſe contre les opinions qui ſont communement receuës de tous les Chreſtiens, comme ſont celles que l'on impugne en ce lieu-cy; par

exemple, que nous pouuons sçauoir quelque chose, & que l'ame de l'homme n'est pas semblable à celle des animaux, ie craindrois de passer pour presomptueux, si ie n'aimois pas mieux me contenter des réponses qui ont desia esté faites par d'autres, que d'en rechercher de nouuelles; veu que ie n'ay iamais fait profession de l'étude de la Theologie, & que ie ne m'y suis apliqué qu'autant que i'ay creu qu'elle estoit necessaire pour ma propre instruction, & en fin que ie ne sens point en moy d'inspiration diuine, qui me fasse iuger capable de l'enseigner. C'est pourquoy ie fais icy ma declaration, que desormais ie ne répondray plus à de pareilles obiections.

Mais ie ne lairray pas d'y répondre encore pour cette fois, de peur que mon silence ne donnast occasion à quelques vns de croire que ie m'en abstiens faute de pouuoir donner des explications assez commodes aux lieux de l'escriture que vous proposez. Ie dis donc premierement que le passage de Saint Paul de la premiere aux Corinth. Chap. 8. ver. 2. se doit seulement entendre de la sçience qui n'est pas iointe auec la charité, c'est à dire de la sçience des Athées: parce que quiconque connoist Dieu comme il faut, ne peut pas estre sans amour pour luy, & n'auoir point de charité. Ce qui se prouue tant par ces paroles qui precedent immediatement, *la science enfle, mais la charité edifie*, que par celles qui suiuent vn peu aprés, *que si quelqu'vn aime Dieu, iceluy* (à

ſçauoir Dieu) *eſt connu de luy.* Car ainſi l'Apoſtre ne dit pas qu'on ne puiſſe auoir aucune ſcience, puis qu'il confeſſe que ceux qui aiment Dieu, le connoiſſent, c'eſt à dire, qu'ils ont de luy quelque ſcience ; mais il dit ſeulement que ceux qui n'ont point de charité, & qui par conſequent n'ont pas vne connoiſſance de Dieu ſuffiſante, encore que peut-eſtre ils s'eſtiment ſçauants en d'autres choſes, *ils ne connoiſſent pas neantmoins encore ce qu'ils doiuent ſçauoir, ny comment ils le doiuent ſçauoir*, d'autant qu'il faut commencer par la connoiſſance de Dieu, & aprés faire dépendre d'elle toute la connoiſſance que nous pouuons auoir des autres choſes, ce que i'ay auſſi expliqué dans mes meditations. Et partant ce meſme texte, qui eſtoit allegué contre moy, confirme ſi ouuertement mon opinion touchant cela, que ie ne penſe pas qu'il puiſſe eſtre bien expliqué par ceux qui ſont d'vn contraire aduis. Car ſi on vouloit pretendre que le ſens que i'ay donné à ces paroles (*que ſi quelqu'vn aime Dieu iceluy* (à ſçauoir Dieu, *eſt connu de luy*, n'eſt pas celuy de l'ecriture ; & que ce pronom, *iceluy*, ne ſe refere pas à Dieu, mais à l'homme qui eſt connu & aprouué par luy, l'Apoſtre Saint Iean en ſa premiere Epiſtre Chapitre 2. verſ. 2. fauoriſe entierement mon expliquation, par ces paroles, *en cela nous ſçauons que nous l'auons connu ſi nous obſeruons ſes commandemens*, & au Chap. 4 verſ. 7. *Celuy qui aime eſt enfant de Dieu, & le connoiſt.*

Les lieux que vous alleguez de l'Eccleſiaſte ne ſont

sont point aussi contre moy : car il faut remarquer que Salomon dans ce liure ne parle pas en la personne des impies, mais en la sienne propre, en ce qu'ayant esté auparauant pecheur & ennemy de Dieu, il se repent pour lors de ses fautes, & confesse que tant qu'il s'estoit seulement voulu seruir pour la conduite de ses actions des lumieres de la sagesse humaine, sans la referer à Dieu, ny la regarder comme vn bienfait de sa main, iamais il n'auoit rien peu trouuer qui le satisfist entierement, ou qu'il ne vist remply de vanité. C'est pourquoy en diuers lieux il exhorte & sollicite les hommes de se conuertir à Dieu, & de faire penitence. Et notamment au Chap. 11. vers. 9. par ces paroles, *Et sçache*, dit-il, *que Dieu te fera rendre compte de toutes tes actions*, ce qu'il continuë dans les autres suiuans iusqu'à la fin du liure. Et ces paroles du Chapitre 8. vers. 17. *Et i'ay reconnu que de tous les ouurages de Dieu qui se font sous le Soleil, l'homme n'en peut rendre aucune raison, &c.* ne doiuent pas estre entenduës de toutes sortes de personnes, mais seulement de celuy qu'il a décrit au verset precedent, *Il y a tel homme qui passe les iours & les nuits sans dormir* : comme si le prophete vouloit en ce lieu-là nous auertir, que le trop grand trauail, & la trop grande assiduité à l'estude des lettres, empesche qu'on ne paruienne à la connoissance de la verité, ce que ie ne croy pas que ceux qui me connoissent particulierement, iugent pouuoir estre appliqué à moy. Mais sur tout il faut pren-

dre garde à ces paroles, *qui ſe font ſouz le Soleil*, car elles ſont ſouuent repetées dans tout ce liure, & dénotent touſiours les choſes naturelles, à l'excluſion de la ſubordination & dépendance qu'elles ont à Dieu; parce que Dieu eſtant éleué au deſſus de toutes choſes, on ne peut pas dire qu'il ſoit contenu entre celles qui ne ſont que ſouz le Soleil : De ſorte que le vray ſens de ce paſſage eſt que l'homme ne ſçauroit auoir vne connoiſſance parfaite des choſes naturelles, tandis qu'il ne connoiſtra point Dieu, en quoy ie conuiens auſſi auec le prophete. Enfin au Chap. 3. verſ. 19. où il eſt dit *que l'homme & la jument paſſent de meſme façon, & auſſi que l'homme n'a rien de plus que la jument*, il eſt manifeſte que cela ne ſe dit qu'à raiſon du corps; car en cet endroit il n'eſt fait mention que des choſes qui apartiennent au corps; & incontinent aprés il adioute en parlant ſéparement de l'ame, *qui ſçait ſi l'eſprit des enfans d'Adam monte en haut, & ſi l'eſprit des animaux deſcend en bas?* C'eſt à dire, qui peut connoiſtre par la force de la raiſon humaine, & à moins que de ſe tenir à ce que Dieu nous en a reuelé, ſi les ames des hommes ioüiront de la beatitude eternelle? certes i'ay bien taché de prouuer par raiſon naturelle que l'ame de l'homme n'eſt point corporelle; mais de ſçauoir ſi elle montera en haut, c'eſt à dire ſi elle ioüira de la gloire de Dieu, i'auoüe qu'il n'y a que la ſeule foy qui nous le puiſſe aprendre.

6. Quant à la liberté du franc-arbitre, il eſt certain que celle qui ſe retrouue en Dieu eſt bien differente de celle qui eſt en nous ; d'autant qu'il repugne que la volonté de Dieu n'ait pas eſté de toute eternité indifferente à toutes les choſes qui ont eſté faites, ou qui ſe feront iamais ; n'y ayant aucune idée qui repreſente le bien ou le vray, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut obmettre, qu'on puiſſe feindre auoir eſté l'objet de l'entendement diuin, auant que ſa nature ait eſté conſtituée telle par la determination de ſa volonté : Et ie ne parle pas icy d'vne ſimple priorité de temps, mais bien dauantage ie dis qu'il a eſté impoſſible qu'vne telle idée ait precedé la determination de la volonté de Dieu par vne priorité d'ordre, ou de nature, ou de raiſon raiſonnée, ainſi qu'on la nomme dans l'eſcole ; en ſorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'vn, plutoſt que l'autre. Par exemple, ce n'eſt pas pour auoir veu qu'il eſtoit meilleur que le monde fuſt creé dans le temps, que dés l'eternité, qu'il a voulu le creér dans le temps ; & il n'a pas voulu que les trois angles d'vn triangle fuſſent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne ſe pouuoit faire autrement &c. Mais au contraire parce qu'il a voulu creér le monde dans le temps, pour cela il eſt ainſi meilleur, que s'il euſt eſté creé dés l'eternité : & d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'vn triangle fuſſent neceſſairement égaux à deux droits, il eſt maintenant vray que cela

eſt ainſi, & il ne peut pas eſtre autrement, & ainſi de toutes les autres choſes : Et cela n'empeſche pas qu'on ne puiſſe dire que les merites des Saints ſont la cauſe de leur beatitude eternelle : Car ils n'en ſont pas tellement la cauſe qu'ils determinent Dieu à ne rien vouloir, mais ils ſont ſeulement la cauſe d'vn effet, dont Dieu à voulu de toute eternité qu'ils fuſſent la cauſe. Et ainſi vne entiere indifference en Dieu, eſt vne preuue tres-grande de ſa toute-puiſſance. Mais il n'en eſt pas ainſi de l'homme, lequel trouuant des-ja la nature de la bonté, & de la verité eſtablie & determinée de Dieu, & ſa volonté eſtant telle, qu'elle ne ſe peut naturellement porter que vers ce qui eſt bon, il eſt manifeſte qu'il embraſſe d'autant plus volontiers, & par conſequent d'autant plus librement, le bon, & le vray, qu'il les connoiſt plus euidemment ; & que iamais il n'eſt indifferent, que lors qu'il ignore ce qui eſt de mieux, ou de plus veritable, ou du moins lors que cela ne luy paroiſt pas ſi clairement qu'il n'en puiſſe aucunement douter : Et ainſi l'indifference qui conuient à la liberté de l'homme eſt fort differente de celle qui conuient à la liberté de Dieu. Et il ne ſert icy de rien d'alleguer que les eſſences des choſes ſont indiuiſibles; car premierement il n'y en a point qui puiſſe conuenir d'vne meſme façon à Dieu, & à la creature; Et enfin l'indifference n'eſt point de l'eſſence de la liberté humaine, veu que nous ne ſommes pas ſeulement libres quand l'ignorance du bien, & du vray,

nous rend indifferens, mais principalement aussi lors que la claire & distincte connoissance d'vne chose nous pousse, & nous engage à sa recherche.

7. Ie ne conçoy point la superficie, par laquelle i'estime que nos sens sont touchez, autrement que les Mathematiciens, ou Philosophes conçoiuent ordinairement, ou du moins doiuent conceuoir, celle qu'ils distinguent du corps, & qu'ils suppose nt n'auoir point de profondeur. Mais le nom de superficie se prend en deux façons par les Mathematiciens, à sçauoir, ou pour le corps dont on ne considere que la seule longueur, & largeur, sans s'arrester du tout à la profondeur, quoy qu'on ne nie pas qu'il en ait quelqu'vne: ou il est pris seulement pour vn mode du corps, & pour lors toute profondeur luy est deniée. C'est pourquoy pour euiter toute sorte d'ambiguité, i'ay dit que ie parlois de cette superficie, laquelle estant seulement vn mode, ne peut pas estre partie du corps: Car le corps est vne substance, dont le mode ne peut estre partie. Mais ie n'ay iamais nié qu'elle fust le terme du corps, au contraire, ie croy qu'elle peut fort proprement estre apelée l'extremité tant du corps contenu, que de celuy qui contient, au sens que l'on dit que les corps contigus sont ceux dont les extremitez sont ensemble. Car de vray quand deux corps se touchent mutuellement, ils n'ont ensemble qu'vne mesme extremité, qui n'est point partie de l'vn ny de l'autre, mais qui est le mesme mode de tous les deux,

& qui demeurera touſiours le meſme, quoy que ces deux corps ſoient oſtez, pourueu ſeulement qu'on en ſubſtituë d'autres en leur place qui ſoient preciſement de la meſme grandeur, & figure. Et meſme ce lieu, qui eſt apellé par les Peripateticiens la ſuperficie du corps qui enuironne, ne peut eſtre conceu eſtre vne autre ſuperficie, que celle qui n'eſt point vne ſubſtance, mais vn mode. Car on ne dit point que le lieu d'vne tour ſoit changé, quoy que l'air qui l'enuironne le ſoit, ou qu'on ſubſtituë vn autre corps en la place de la tour; Et partant la ſuperficie, qui eſt icy priſe pour le lieu, n'eſt point partie de la tour, ny de l'air qui l'enuironne. Mais pour refuter entierement l'opinion de ceux qui admettent des accidens réels, il me ſemble qu'il n'eſt pas beſoin que ie produiſe d'autres raiſons que celles que i'ay des-ja auancées. Car, premierement, puis que nul ſentiment ne ſe fait ſans contact, rien ne peut eſtre ſenty que la ſuperficie des corps. Or s'il y a des accidens réels, ils doiuent eſtre quelque choſe de different de cette ſuperficie, qui n'eſt autre choſe qu'vn mode; Doncques s'il y en a, ils ne peuuent eſtre ſentis. Mais qui a iamais penſé qu'il y en euſt, que parce qu'il a crû qu'ils eſtoient ſentis? De plus c'eſt vne choſe entierement impoſſible, & qui ne ſe peut conceuoir ſans repugnance, & contradiction, qu'il y ait des accidens réels; pource que tout ce qui eſt réel peut exiſter ſeparement de tout autre ſujet: Or ce qui peut ainſi exiſter ſeparement eſt vne ſub-

ſtance, & non point vn accident. Et il ne ſert de rien de dire que les accidens réels ne peuuent pas naturellement eſtre ſeparez de leurs ſujets, mais ſeulement par la toute-puiſſance de Dieu: Car eſtre fait naturellement n'eſt rien autre choſe, qu'eſtre fait par la puiſſance ordinaire de Dieu, laquelle ne differe en rien de ſa puiſſance extraordinaire: & laquelle ne mettant rien de nouueau dans les choſes, n'en change point auſſi la nature: de ſorte que ſi tout ce qui peut eſtre naturellement ſans ſujet eſt vne ſubſtance, tout ce qui peut auſſi eſtre ſans ſujet par la puiſſance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puiſſe eſtre, doit auſſi eſtre apelé du nom de ſubſtance. I'auouë bien à la verité qu'vne ſubſtance peut eſtre apliquée à vne autre ſubſtance, mais quand cela arriue, ce n'eſt pas la ſubſtance qui prend la forme d'vn accident, c'eſt le ſeul mode, ou la façon dont cela arriue; par exemple, quand vn habit eſt apliqué ſur vn homme, ce n'eſt pas l'habit, mais *eſtre habillé* qui eſt vn accident. Et pource que la principale raiſon qui a meu les Philoſophes à établir des accidens réels, a eſté qu'ils ont crû que ſans eux on ne pouuoit pas expliquer comment ſe font les perceptions de nos ſens, i'ay promis d'expliquer par le menu en écriuant de la Phyſique, la façon dont chacun de nos ſens eſt touché par ſes objets; non que ie veüille qu'en cela, ny en aucune autre choſe on s'en raporte à mes paroles, mais parce que i'ay crû que ce que i'auois expliqué de la veuë dans ma dioptrique, pou-

uoit ſeruir de preuue ſuffiſante de ce que ie puis dans le reſte.

8. Quand on conſidere attentiuement l'immenſité de Dieu, on void manifeſtement qu'il eſt impoſſible qu'il y ait rien qui ne dépende de luy, non ſeulement de tout ce qui ſubſiſte, mais encore qu'il n'y a ordre, ny loy, ny raiſon de bonté & de verité qui n'en depende; autrement (comme ie diſois vn peu auparauant) il n'auroit pas eſté tout affait indifferent à créer les choſes qu'il a creées. Car ſi quelque raiſon, ou aparence de bonté euſt precedé ſa preordination, elle l'euſt ſans doute déterminé à faire ce qui auroit eſté de meilleur : Mais tout au contraire parce qu'il s'eſt déterminé à faire les choſes qui ſont au monde, pour cette raiſon, comme il eſt dit en la Geneſe, *elles ſont tres-bonnes*, c'eſt à dire que la raiſon de leur bonté depend de ce qu'il les a ainſi voulu faire. Et il n'eſt pas beſoin de demander en quel genre de cauſe cette bonté, ny toutes les autres veritez tant Mathematiques, que Metaphyſiques dependent de Dieu : Car les genres des cauſes ayant eſté eſtablis par ceux qui peut-eſtre ne penſoient point à cette raiſon de cauſalité, il n'y auroit pas lieu de s'etonner quand ils ne luy auroient point donné de nom, mais neantmoins ils luy en ont donné vn, car elle peut eſtre apelée efficiente : de la meſme façon que la volonté du Roy peut eſtre dite la cauſe efficiente de la loy, bien que la loy meſme ne ſoit pas vn eſtre naturel, mais

ſeule-

ſeulement (comme ils diſent en l'eſcole) vn eſtre moral. Il eſt auſſi inutile de demander comment Dieu euſt peu faire de toute eternité que deux fois *4.* n'euſſent pas eſté 8. &c, car i'auouë bien que nous ne pouuons pas comprendre cela : mais puis que d'vn autre coſté ie comprens fort bien que rien ne peut exiſter, en quelque genre d'eſtre que ce ſoit, qui ne depende de Dieu, & qu'il luy a eſté tres-facile d'ordonner tellement certaines choſes, que les hommes ne peuſſent pas comprendre qu'elles euſſent peu eſtre autrement qu'elles ſont, ce ſeroit vne choſe tout à fait contraire à la raiſon, de douter des choſes que nous comprenons fort bien, à cauſe de quelques autres que nous ne comprenons pas, & que nous ne voyons point que nous deuions comprendre. Ainſi donc il ne faut pas penſer que *les veritez eternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'exiſtence des choſes*, mais ſeulement de la volonté de Dieu, qui comme vn ſouuerain legiſlateur les a ordonnées, & eſtablies de toute eternité.

9. Pour bien comprendre quelle eſt la certitude du ſens, il faut diſtinguer en luy trois ſortes de degrez. Dans le premier, on ne doit conſiderer autre choſe, que ce que les obiets exterieurs cauſent immediatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut eſtre autre choſe que le mouuement des particules de cet organe, & le changement de figure, & de ſituation qui prouient de ce mouuement. Le ſe-

cond contient tout ce qui reſulte immediatement en l'eſprit, de ce qu'il eſt vny à l'organe corporel ainſi meu, & diſpoſé par ſes obiets; & tels ſont les ſentimens de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la ſoif, des couleurs, des ſons, des ſaueurs, des odeurs, du chaud, du froid, & autres ſemblables, que nous auons dit dans la ſixiéme Meditation, prouenir de l'vnion, & pour ainſi dire, du mélange de l'eſprit auec le corps. Et enfin, le troiſiéme comprend tous les iugemens que nous auons coutume de faire depuis noſtre ieuneſſe, touchant les choſes qui ſont autour de nous, à l'occaſion des impreſſions, ou mouuemens, qui ſe font dans les organes de nos ſens. Par exemple, lors que ie voy vn bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il ſorte de luy de petites images voltigeantes par l'air, apelées vulgairement des eſpeces intentionelles, qui paſſent iuſques à mon œil, mais ſeulement que les rayons de la lumiere reflechis de ce baſton excitent quelques mouuemens dans le nerf optique, & par ſon moyen dans le cerueau meſme, ainſi que i'ay amplement expliqué dans la dioptrique. Et c'eſt en ce mouuement du cerueau, qui nous eſt commun auec les beſtes, que conſiſte le premier degré du ſentiment. De ce premier ſuit le ſecond, qui s'étend ſeulement à la perception de la couleur, & de la lumiere qui eſt reflechie de ce bâton, & qui prouient de ce que l'eſprit eſt ſi étroittement, & ſi intimement conioint auec le cerueau, qu'il ſe reſ-

sent mesme, & est comme touché par les mouuemens qui se font en luy : & c'est tout ce qu'il faudroit raporter au sens, si nous voulions le distinguer exactement de l'entendement. Car que de ce sentiment de la couleur, dont ie sens l'impression, ie vienne à iuger que ce bâton qui est hors de moy est coloré, & que de l'étenduë de cette couleur, de sa terminaison, & de la relation de sa situation auec les parties de mon cerueau, ie détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure, & la distance de ce mesme bâton ; quoy qu'on ait accoutumé de l'atribuer au sens, & que pour ce suiet ie l'aye raporté à vn troisiéme degré de sentiment, c'est neantmoins vne chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul ; & mesme i'ay fait voir dans la dioptrique que la grandeur, la distance, & la figure, ne s'aperçoiuent que par le raisonnement, en les déduisant les vnes des autres. Mais il y a seulement en cela de la difference, que nous atribuons à l'entendement les iugemens nouueaux, & non accoutumez que nous faisons touchant toutes les choses qui se presentent, & que nous attribuons aux sens ceux que nous auons esté accoustumez de faire dés nostre enfance touchant les choses sensibles, à l'occasion des impressions qu'elles font dans les organes de nos sens ; Dont la raison est que la coustume nous fait raisonner, & iuger si promptement de ces choses-là (ou plutost nous fait ressouuenir des iugemens que nous en auons faits autresfois) que

nous nē diſtinguons point cette façon de iuger d'auec la ſimple apprehenſion, ou perception de nos ſens. D'où il eſt manifeſte, que lors que nous diſons que la certitude de l'entendement eſt plus grande que celle des ſens, nos paroles ne ſignifient autre choſe, ſinon que les iugemens que nous faiſons dans vn âge plus auancé, à cauſe de quelques nouuelles obſeruations, ſont plus certains que ceux que nous auons formez dés noſtre enfance, ſans y auoir fait de reflexion; ce qui ne peut receuoir aucun doute. Car il eſt conſtant qu'il ne s'agit point icy du premier, ny du ſecond degré du ſentiment, d'autant qu'il ne peut y auoir en eux aucune fauſſeté. Quand donc on dit *qu'vn bâton paroiſt rompu dans l'eau, à cauſe de la refraction*, c'eſt de meſme que ſi l'on diſoit, qu'il nous paroiſt d'vne telle façon, qu'vn enfant iugeroit de là qu'il eſt rompu, & qui fait auſſi que ſelon les preiugez auſquels nous ſommes accouſtumez dés noſtre enfance nous iugeons la meſme choſe. Mais ie ne puis demeurer d'accord de ce que l'on adjouſte en ſuite, à ſçauoir, *que cét erreur n'eſt point corrigé par l'entendement, mais par le ſens de l'attouchement*: Car bien que ce ſens nous faſſe iuger qu'vn bâton eſt droit, & cela, par cette façon de iuger à laquelle nous ſommes accoutumez dés noſtre enfance: Et qui par conſequent peut eſtre apelée *ſentiment*: neantmoins cela ne ſuffit pas pour corriger l'erreur de la veuë; mais outre cela il eſt beſoin que nous ayons quelque raiſon, qui nous enſeigne que

nous deuons en ce rencontre nous fier plutoſt au iugement que nous faiſons en ſuite de l'attouchement, qu'à celuy où ſemble nous porter le ſens de la veuë : laquelle raiſon n'ayant point eſté en nous dés noſtre enfance, ne peut eſtre attribuée au ſens, mais au ſeul entendement ; Et partant dans cét exemple meſme, c'eſt l'entendement ſeul qui corrige l'erreur du ſens, & il eſt impoſſible d'en aporter iamais aucun, dans lequel l'erreur vienne pour s'eſtre plus fié à l'operation de l'eſprit, qu'à la perception des ſens.

10. Dautant que les Difficultez qui reſtent à examiner, me ſont plutoſt propoſées comme des doutes que comme des objections, ie ne preſume pas tant de moy, que i'oſe me promettre d'expliquer aſſez ſuffiſamment des choſes, que ie voy eſtre encore aujourd'huy le ſujet des doutes de tant de ſçauans hommes. Neantmoins pour faire en cela tout ce que ie puis, & ne pas manquer à ma propre cauſe, ie diray ingenuëment de quelle façon il eſt arriué que ie me ſois moy-meſme entierement deliuré de ces doutes. Car en ce faiſant, ſi par hazard il arriue que cela puiſſe ſeruir à quelques-vns, i'auray ſujet de m'en rejoüir, & s'il ne peut ſeruir à perſonne, au moins auray-je la ſatisfaction, qu'on ne me poura pas accuſer de preſomption, ou de temerité.

Lors que i'eus la premiere fois conclu, en ſuite des raiſons qui ſont contenuës dans mes Medita-

tions, que l'eſprit humain eſt réellement diſtingué du corps, & qu'il eſt meſme plus aiſé à connoiſtre que luy, & pluſieurs autres choſes dont il eſt là traitté, ie me ſentois à la verité obligé d'y acquieſcer, pource que ie ne remarquois rien en elles qui ne fuſt bien ſuiuy, & qui ne fuſt tiré de principes tres-euidens, ſuiuant les regles de la Logique; Toutesfois ie confeſſe que ie ne fus pas pour cela pleinement perſuadé, & qu'il m'arriua preſque la meſme choſe qu'aux Aſtronomes, qui aprés auoir eſté conuaincus par de puiſſantes raiſons, que le Soleil eſt pluſieurs fois plus grand que toute la terre, ne ſçauroient pourtant s'empeſcher de iuger qu'il eſt plus petit, lors qu'ils iettent les yeux ſur luy. Mais aprés que i'eus paſſé plus auant, & qu'apuyé ſur les meſmes principes, i'eus porté ma conſideration ſur les choſes Phyſiques, ou naturelles, examinant premierement les notions, ou les idées, que ie trouuois en moy de chaque choſe, puis les diſtinguant ſoigneuſement les vnes des autres pour faire que mes iugemens euſſent vn entier raport auec elles, ie reconnus qu'il n'y auoit rien qui apartinſt à la nature, ou à l'eſſence du corps, ſinon qu'il eſt vne ſubſtance étenduë en longueur, largeur, & profondeur, capable de pluſieurs figures, & de diuers mouuemens; & que ſes figures, & mouuemens n'eſtoient autre choſe que des modes, qui ne peuuent iamais eſtre ſans luy. Mais que les couleurs, les odeurs, les ſaueurs, & autres choſes ſemblables n'eſtoient rien que des ſenti-

mens, qui n'ont aucune exiſtence hors de ma penſée, & qui ne ſont pas moins differens des corps, que la douleur differe de la figure, ou du mouuement de la fleche qui la cauſe; & enfin que la peſanteur, la dureté, la vertu d'échauffer, d'attirer, de purger, & toutes les autres qualitez que nous remarquons dans les corps, conſiſtent ſeulement dans le mouuement, ou dans ſa priuation : & dans la configuration, & arrangement des parties. Toutes leſquelles opinions eſtant fort differentes de celles que i'auois euës auparauant touchant les meſmes choſes; ie commençay aprés cela à conſiderer pourquoy i'en auois eu d'autres par cy-deuant, & ie trouuay que la principale raiſon eſtoit que dez ma ieuneſſe, i'auois fait pluſieurs iugemens touchant les choſes naturelles, (comme celles qui deuoient beaucoup contribuer à la conſeruation de ma vie, en laquelle ie ne faiſois que d'entrer) & que i'auois touſiours retenu depuis les meſmes opinions que i'auois autrefois formées de ces choſes-là : Et d'autant que mon eſprit ne ſe ſeruoit pas bien en ce bas âge des organes du corps, & qu'y eſtant trop attaché il ne penſoit rien ſans eux, auſſi n'apercéuoit-il que confuſément toutes choſes. Et bien qu'il euſt connoiſſance de ſa propre nature, & qu'il n'euſt pas moins en ſoy l'idée de la penſée, que celle de l'étenduë, neantmoins pource qu'il ne conceuoit rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginaſt auſſi en meſme temps quelque choſe de cor-

porel, il prenoit l'vn & l'autre pour vne meſme choſe, & raportoit au corps toutes les notions qu'il auoit des choſes intellectuelles : & d'autant que ie ne m'eſtois i'amais depuis déliuré de ces preiugez, il n'y auoit rien que ie ne connuſſe aſſez diſtinctement, & que ie ne ſupoſaſſe eſtre corporel ; quoy que neantmoins ie formaſſe ſouuent de telles jdées de ces choſes meſmes que ie ſupoſois eſtre corporelles, & que i'en euſſe de telles notions, qu'elles repreſentoyent plutoſt des eſprits que des corps. Par exemple, lors que ie conceuois la peſanteur comme vne qualité réelle, inherente & attachée aux corps maſſifs, & groſſiers, encore que ie la nommaſſe vne qualité, entant que ie la raportois aux corps dans leſquels elle reſidoit, neantmoins parce que i'adioutois ce mot de reelle, ie penſois en effect que c'eſtoit vne ſubſtance : de meſme qu'vn habit conſideré en ſoy eſt vne ſubſtance, quoy qu'eſtant raporté à vn homme habillé, il puiſſe eſtre dit vne qualité ; & ainſi bien que l'eſprit ſoit vne ſubſtance, il peut neantmoins eſtre dit vne qualité, eu égard au corps auquel il eſt vny. Et bien que ie conceuſſe que la peſanteur eſt répanduë par tout le corps qui eſt peſant, ie ne luy attribuois pas neantmoins la meſme ſorte d'étenduë qui conſtitue la nature du corps ; car cette étenduë eſt telle, qu'elle exclut toute penetrabilité de parties ; & ie penſois qu'il y auoit autant de peſanteur dans vne maſſe d'or, ou de quelque autre metail de la longueur d'vn

d'vn pied, qu'il y en auoit dans vne piece de bois longue de dix piedz ; voire meſme i'eſtimois que toute cette peſanteur pouuoit eſtre contenuë ſous vn point Mathematique. Et meſme lors que cette peſanteur eſtoit ainſi egalement étenduë par tout le corps, ie voyois qu'elle pouuoit exercer toute ſa force en chacune de ſes parties, parce que de quelque façon que ce corps fuſt ſuſpendu à vne corde, il la tiroit de toute ſa peſanteur, comme ſi toute cette peſanteur euſt eſté renfermée dans la partie qui touchoit la corde. Et certes ie ne conçoy point encore aujourd'huy que l'eſprit ſoit autrement étendu dans le corps, lors que ie le conçoy eſtre tout entier dans le tout, & tout entier dans chaque partie. Mais ce qui fait mieux paroiſtre que cette jdée de la peſanteur, auoit eſté tirée en partie de celle que i'auois de mon eſprit, eſt que ie penſois que la peſanteur portoit les corps vers le centre de la terre, comme ſi elle euſt eu en ſoy quelque connoiſſance de ce centre : Car certainement il n'eſt pas poſſible que cela ſe faſſe ſans connoiſſance, & par tout où il y a connoiſſance, il faut qu'il y ait de l'eſprit. Toutesfois i'atribuois encore d'autres choſes à cette peſanteur, qui ne peuuent pas en meſme façon eſtre entenduës de l'eſprit, par exemple, qu'elle eſtoit diuiſible, meſurable &c. Mais aprés que i'eus ſuffiſamment conſideré toutes ces choſes, & que i'eus diſtingué l'jdée de l'eſprit humain, des jdées du corps, & du mouuement corporel, & que ie me fus

aperceu que toutes les autres idées que i'auois eu auparauant, ſoit des qualitez réelles, ſoit des formes ſubſtantielles en auoyent eſté compoſées, où formées par mon eſprit, ie n'eus pas beaucoup de peine à me défaire de tous les doutes qui ſont icy propoſez.

Car premierement, ie ne doutay plus que ie n'euſſe vne claire idée de mon propre eſprit, duquel ie ne pouuois pas nier que ie n'euſſe connoiſſance, puis qu'il m'eſtoit ſi preſent, & ſi conjoint. Ie ne mis plus auſſi en doute que cette idée ne fuſt entierement differente de celles de toutes les autres choſes, & qu'elle n'euſt rien en ſoy de ce qui apartient au corps; pource qu'ayant recherché tres-ſoigneuſement les vrayes idées des autres choſes, & penſant meſme les connoiſtre toutes en general, ie ne trouuois rien en elles qui ne fuſt en tout different de l'idée de mon eſprit. Et ie voyois qu'il y auoit vne bien plus grande difference entre ces choſes, qui, bien qu'elles fuſſent tout à la fois en ma penſée, me paroiſſoient neantmoins diſtinctes, & differentes, comme ſont l'eſprit & le corps; qu'entre celles dont nous pouuons à la verité auoir des penſées ſeparées, nous arreſtant à l'vne ſans penſer à l'autre, mais qui ne ſont iamais enſemble en noſtre eſprit, que nous ne voyions bien qu'elles ne peuuent pas ſubſiſter ſeparement. Comme, par exemple, l'immenſité de Dieu peut bien eſtre conceuë ſans que nous penſions à ſa iuſtice: mais on ne peut pas les auoir toutes deux

preſentes à ſon eſprit, & croire que Dieu puiſſe eſtre immmenſe, ſans eſtre iuſte. De meſme l'exiſtence de Dieu peut eſtre clairement connuë ſans que l'on ſçache rien des perſonnes de la tres-ſainte Trinité, qu'aucun eſprit ne ſçauroit bien entendre, s'il n'eſt éclairé des lumieres de la foy : mais lors qu'elles ſont vne fois bien entenduës, ie nie qu'on puiſſe conceuoir entr'elles aucune diſtinction réelle à raiſon de l'eſſence diuine, quoy que cela ſe puiſſe à raiſon des relations. Et enfin ie n'apprehende plus de m'eſtre peut-eſtre laiſſé ſurprendre, & preuenir par mon analyſe, lors que voyant qu'il y a des corps qui ne penſent point, ou plutoſt conceuant tres-clairement que certains corps peuuent eſtre ſans la penſée, i'ay mieux aimé dire que la penſée n'apartient point à la nature du corps, que de conclure qu'elle en eſt vn mode, pource que i'en voyois d'autres (à ſçauoir ceux des hommes) qui penſent : Car à vray dire, ie n'ay iamais veu, ny compris que les corps humains euſſent des penſées : mais bien que ce ſont les meſmes hommes qui penſent, & qui ont des corps : Et i'ay reconnu que cela ſe fait par la compoſition, & l'aſſemblage de la ſubſtance qui penſe, auec la corporelle ; pource que conſiderant ſeparement la nature de la ſubſtance qui penſe, ie n'ay rien remarqué en elle qui puſt apartenir au corps, & que ie n'ay rien trouué dans la nature du corps conſiderée toute ſeule, qui peuſt apartenir à la penſée. Mais au contraire examinant tous le modes tant du corps,

que de l'eſprit, ie n'en ay remarqué pas vn, dont le concept ne dependiſt entierement du concept meſme de la choſe dont il eſt le mode. Auſſi de ce que nous voyons ſouuent deux choſes jointes enſemble, on ne peut pas pour cela inferer qu'elles ne ſont qu'vne meſme choſe ; Mais de ce que nous voyons quelquefois l'vne de ces choſes ſans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles ſont diuerſes. Et il ne faut pas que la puiſſance de Dieu nous empeſche de tirer cette conſequence : Car il n'y a pas moins de repugnance à penſer que des choſes que nous conceuons clairement & diſtinctement comme deux choſes diuerſes, ſoient faites vne meſme choſe en eſſence, & ſans aucune compoſition, que de penſer qu'on puiſſe ſeparer ce qui n'eſt aucunement diſtinct. Et partant ſi Dieu a donné à quelques corps la faculté de penſer, (comme en effet il l'a donnée à ceux des hommes) il peut quand il voudra l'en ſeparer, & ainſi elle ne laiſſe pas d'eſtre réllement diſtincte de ce corps. Et ie ne m'eſtonne pas d'auoir autrefois fort bien compris, auant meſme que ie me fuſſe deliuré des preiugez de mes ſens, *que deux & trois ioints enſemble font le nombre de cinq ; & que lors que de choſes égales on oſte choſes égales, les reſtes ſont égaux*, & pluſieurs choſes ſemblables, bien que ie ne ſongeaſſe pas alors que l'ame de l'homme fuſt diſtincte de ſon corps : car ie voy tres-bien, que ce qui a fait que ie n'ay point en mon enfance donné de faux iugement touchant ces propoſitions qui ſont re-

ceuës generalement de tout le monde, a eſté parce qu'elles ne m'eſtoient pas encore pour lors en vſage, & que les enfans n'aprennent point à aſſembler deux auec trois, qu'ils ne ſoient capables de iuger s'ils ſont le nombre de cinq &c. Tout au contraire dés ma plus tendre ieuneſſe, i'ay conceu l'eſprit & le corps (dont ie voyois confuſement que i'eſtois compoſé) comme vne ſeule & meſme choſe, & c'eſt le vice preſque ordinaire de toutes les connoiſſances imparfaites, d'aſſembler en vn pluſieurs choſes, & les prendre toutes pour vne meſme; c'eſt pourquoy il faut par aprés auoir la peine de les ſeparer, & par vn examen plus exact les diſtinguer les vnes des autres. Mais ie m'eſtonne grandement que des perſonnes tres-doctes, & accoutumées depuis trente années aux ſpeculations Metaphyſiques, aprés auoir leu mes Meditations plus de ſept fois, ſe perſuadent *que ſi ie les reliſois auec le meſme eſprit, que ie les examinerois ſi elles m'auoient eſté propoſées par vne perſonne ennemie, ie ne ferois pas tant de cas, & n'aurois pas vne opinion ſi auantageuſe des raiſons qu'elles contiennent, que de croire que chacun ſe deuroit rendre à la force, & au poids de leurs veritez, & liaiſons*, veu cependant qu'ils ne font voir eux-meſmes aucune faute dans tous mes raiſonnemens. Et certes ils m'atribuent beaucoup plus qu'ils ne doiuent, & qu'on ne doit pas meſme penſer d'aucun homme, s'ils croyent que ie me ſerue d'vne telle analyſe, que ie puiſſe par ſon moyen renuerſer les démonſtrations veritables, ou donner vne telle couleur aux

fauſſes, que perſonne n'en puiſſe iamais découurir la fauſſeté ; veu qu'au contraire ie profeſſe hautement, que ie n'en ay iamais recherché d'autre, que celle au moyen de laquelle on peuſt s'aſſurer de la certitude des raiſons veritables, & découurir le vice des fauſſes, & captieuſes. C'eſt pourquoy ie ne ſuis pas tant étonné de voir des perſonnes tres-doctes n'acquieſcer pas encore à mes concluſions, que ie ſuis ioyeux de voir qu'aprés vne ſi ſerieuſe, & frequente lecture de mes raiſons, ils ne me blâment point d'auoir rien auancé mal à propos, ou d'auoir tiré quelque concluſion autrement que dans les formes. Car la difficulté qu'ils ont à receuoir mes concluſions, peut aiſément eſtre attribuée à la coutume inueterée qu'ils ont de iuger autrement de ce qu'elles contiennent, comme il a deſia eſté remarqué des Aſtronomes, qui ne peuuent s'imaginer que le Soleil ſoit plus grand que la terre, bien qu'ils ayent des raiſons tres-certaines qui le demontrent ; Mais ie ne voy pas qu'il puiſſe y auoir d'autre raiſon, pourquoy ny ces Meſſieurs, ny perſonne que ie ſçache, n'ont peu iuſques icy rien reprendre dans mes raiſonnemens, ſi non par ce qu'ils ſont entierement vrais, & indubitables : veu principalement que les principes ſur quoy ils ſont appuyez ne ſont point obſcurs, ny inconnus, ayant tous eſté tirez des plus certaines, & plus euidentes notions, qui ſe preſentent à vn eſprit qu'vn doute general de toutes choſes a deſia deliuré de toutes ſortes de

preiugez : Car il ſuit de là neceſſairement, qu'il ne peut y auoir d'erreurs, que tout homme d'eſprit vn peu mediocre n'euſt peu facilement remarquer. Et ainſi ie penſe que ie n'auray pas mauuaiſe raiſon de conclure, que les choſes que i'ay écrites ne ſont pas tant affoiblies par l'autorité de ces ſçauans hommes, qui aprés les auoir leües attentiuement pluſieurs fois ne ſe peuuent pas encore laiſſer perſuader par elles, qu'elles ſont fortifiées par leur autorité meſme, de ce qu'aprés vn examen ſi exact, & des reueües ſi generales, ils n'ont pourtant remarqué aucunes erreurs, ou paralogiſmes dans mes démonſtrations.

AVERTISSEMENT DV TRADVCTEVR,

Touchant les cinquiémes Objections faites par Monſieur Gaſſendy.

N'Ayant entrepris la traduction des Meditations de Monſieur Des-Cartes pour autre deſſein que celuy de me ſatisfaire moy-meſme, & me rendre plus maiſtre de la doctrine qu'elles contiennent, le fruit que i'en tiré me donna enuie de pourſuiure celle de tout le reſte du liure; Et ſur le point que i'en eſtois aux quatriémes Objections, ayant communiqué tout mon trauail au R. P. Merſenne, ie fus eſtonné que luy l'ayant fait voir à Monſieur Des-Cartes, lors d'vn petit tour qu'il vint faire en

France il y a quelque temps, ie receu de luy vn mot de compliment, auec vne priere de vouloir continuer mon ouurage, dans le deſſein qu'il auoit de vouloir joindre ma verſion des objections & de leur réponſe à la traduction fidele & excellente de ſes Meditations, dont vn Seigneur de tres-grande conſideration luy auoit fait preſent; Et pour me donner plus de courage en m'épargnant la peine, il me pria d'obmettre les cinquiémes objections, que des raiſons particulieres l'obligeoient lors de detacher de l'edition nouuelle qu'il vouloit faire de ſes Meditations en François; ainſi que l'auertiſſement qu'il a fait mettre icy en leur place le peut témoigner. Mais depuis ayant conſideré que ces objections partoient de la plume d'vn homme qui eſt en reputation d'vn tres-grand ſçauoir, i'ay penſé qu'il eſtoit à propos qu'elles fuſſent veuës d'vn chacun, & ay trouué bon de les traduire, de peur qu'on ne penſaſt que ç'a eſté faute d'y auoir pû répondre que Monſieur Des-Cartes a voulu qu'on les ait obmiſes; outre que c'euſt eſté priuer le Lecteur de la plus grande partie du liure, & ne luy preſenter qu'vne verſion imparfaite. I'auouë neantmoins que c'eſt celle qui m'a donné le plus de peine, parce que deſirant adoucir beaucoup de choſes qui pouroient ſembler rudes en noſtre langue, que la libre façon de

parler des Philosophes admet sans scrupule dans le Latin, ie me suis au commencement beaucoup trauaillé; Mais depuis cette entreprise m'ayant semblé d'vne trop longue suite, & ne voulant pas si long-temps forcer mon esprit, & d'ailleurs craignant de corrompre le sens de beaucoup de lieux pensant en oster la rudesse, & les accommoder à la ciuilité Françoise, ie me suis astraint autant que i'ay pû, & que le discours me l'a pû permettre, à traduire simplement les choses comme elles sont; me remettant à la docilité du Lecteur de iuger benignement des choses; estant d'ailleurs assuré que ceux qui comme moy ont cét aduantage de connoistre ces Meßieurs, ne pouront croire que des personnes si bien instruittes ayent esté capables d'aucune animosité: En tout cas si en cela il y a quelque faute, c'est à moy seul à qui elle doit estre imputée, ayant esté auoüé de l'vn & de l'autre de reformer toutes choses comme ie le trouuerois à propos. Et pour payer le Lecteur de la peine qu'il aura euë à lire vne si mauuaise traduction qu'est la mienne, ie luy feray part d'vne lettre que Monsieur Des-Cartes m'a fait l'honneur de m'escrire, sur le sujet d'vn petit recueil des principales difficultez que quelques-vns de mes amis auoient soi-

gneuſement extraites du liure des inſtances de Monſieur Gaſſendy, dont la réponſe à mon auis merite bien d'eſtre veuë.

CINQVIE'MES OBIECTIONS FAITES PAR MONSIEVR GASSENDY.

Monſieur Gaſſendy à Monſieur Des-Cartes.

MONSIEVR,

Le Reuerend Pere Merſenne m'a beaucoup obligé de me faire participant de ces ſublimes Meditations que vous auez écrites touchant la premiere Philoſophie : Car certainement la grandeur du ſujet, la force des penſées, & la pureté de la diction m'ont pleu extraordinairement. Auſſi à vray dire eſt-ce auec plaiſir que ie vous voy auec tant d'eſprit & de courage trauailler ſi heureuſement à l'auencement des ſciences, & que vous commencez à nous découurir des choſes, qui ont eſté inconnuës à tous les ſiecles paſſez. Vne ſeule choſe m'a faſché, qu'il a deſiré de moy que ſi aprés la lecture de vos Meditations il me reſtoit quelques doutes ou ſcrupules en l'eſprit, ie vous en écriuiſſe. Car i'av bien iugé que ie ne ferois paroiſtre autre choſe que le défaut de mon eſprit, ſi ie n'acquieſçois

pas à vos raiſons, ou plutoſt ma temerité, ſi i'oſois propoſer la moindre choſe à l'encontre. Neantmoins ie ne l'ay pû refuſer aux ſollicitations de mon amy, ayant penſé que vous prendrez en bonne part vn deſſein qui vient plutoſt de luy que de moy, & ſçachant d'ailleurs que vous eſtes ſi humain, que vous croirez facilement que ie n'ay point eu d'autre penſée que celle de vous propoſer nuëment mes doutes, & mes difficultez. Et certes ce ſera bien aſſez ſi vous prenez la patience de les lire d'vn bout à l'autre. Car de penſer qu'elles vous doiuent émouuoir, & vous donner la moindre défiance de vos raiſonnemens, ou vous obliger à perdre le temps à leur répondre, que vous deuez mieux employer, i'en ſuis fort eſloigné, & ne vous le conſeillerois pas. Ie n'oſerois pas meſme vous les propoſer ſans rougir, eſtant aſſuré qu'il n'y en a pas vne qui ne vous ait pluſieurs fois paſſé dans l'eſprit, & que vous n'ayez ou expreſſement mépriſée, ou iugé deuoir eſtre diſſimulée. Ie les propoſe donc, mais ſans autre deſſein que celuy d'vne ſimple propoſition, laquelle ie fais, non contre les choſes que vous traitez, & dont vous auez entrepris la demonſtration, mais ſeulement contre la Methode & les raiſons dont vous vſez pour les demõtrer. Car de vray ie fais profeſſion de croire qu'il y a vn Dieu, & que nos ames ſont immortelles: & ie n'ay de la difficulté, qu'à comprendre la force & l'energie du raiſonnement que vous employez pour la preuue de ces verités Metaphyſiques, & des autres queſtions que vous inſerez dans voſtre ouurage.

CONTRE LA PREMIERE MEDITATION.

Des choſes qui peuuent eſtre reuoquées en doute.

POVR ce qui regarde la premiere Meditation il n'eſt pas beſoin que ie m'y arreſte beaucoup; Car i'aprouue le deſſein que vous auez pris de vous defaire de toutes ſortes de prejugez. Il n'y a qu'vne choſe que ie ne comprens pas bien, qui eſt de ſçauoir pourquoy vous n'auez pas mieux aimé tout ſimplement, & en peu de paroles, tenir toutes les choſes que vous auiez connües iuſques alors pour incertaines, afin puis aprés de mettre à part celles que vous reconnoiſtriez eſtre vrayes, que les tenant toutes pour fauſſes, ne vous pas tant dépoüiller d'vn ancien preiugé, que vous reuétir d'vn autre tout nouueau. Et remarquez comme quoy il a eſté neceſſaire pour obtenir cela de vous, de feindre vn Dieu trompeur, ou vn ie ne ſçay quel mauuais genie qui employaſt toute ſon induſtrie à vous ſurprendre, bien qu'il ſemble que c'euſt eſté aſſez d'alleguer pour raiſon de voſtre defiance le peu de lumiere de l'eſprit humain, & la ſeule foibleſſe de la nature. Outre cela vous feignez que vous dormez, afin que vous ayez occaſion de reuoquer toutes choſes en doute, & que vous puiſſiez prendre pour

des illuſions tout ce qui ſe paſſe icy bas. Mais pouuez-vous pour cela aſſez ſur vous-meſme, que de croire que vous ne ſoyez point éueillé, & que toutes les choſes qui ſont & ſe paſſent deuant vos yeux, ſoient fauſſes & trompeuſes ? Quoy que vous en diſiez, il n'y aura perſonne qui ſe perſuade, que vous ſoyez pleinement perſuadé qu'il n'y a rien de vray de tout ce que vous auez iamais connu ; & que le ſens, ou le ſommeil, ou Dieu, ou vn mauuais genie vous a continuellement impoſé. N'euſt-ce pas eſté vne choſe plus digne de la candeur d'vn Philoſophe, & du zele de la verité, de dire les choſes ſimplement, de bonne foy, & comme elles ſont, que non pas, comme on vous pouroit objecter, recourir à cette machine, forger ces illuſions, rechercher ces detours, & ces nouueautez ? Neantmoins puis que vous l'auez ainſi trouué bon, ie ne conteſteray pas dauantage.

CONTRE LA SECONDE MEDITATION.

De la nature de l'Eſprit humain ; Et qu'il eſt plus aysé à le connoiſtre que le Corps.

TOuchant la ſeconde : Ie voy que vous n'eſtes pas encor hors de voſtre enchantement & illuſion, & neantmoins qu'à trauers de ces fantômes, vous

vous ne laiſſez pas d'aperceuoir qu'au moins eſt-il vray, que vous qui eſtes ainſi charmé, & enchanté, eſtes quelque choſe ; c'eſt pourquoy vous concluez que cette propoſition *ie ſuis, i'exiſte, autant de fois que vous la proferez, ou que vous la conceuez en voſtre eſprit, eſt neceſſairement vraye* : mais ie ne voy pas que vous ayez eu beſoin d'vn ſi grand apareil, puis que d'ailleurs vous eſtiez deſia certain de voſtre exiſtence, & que vous pouuiez inferer la meſme choſe de quelque autre que ce fuſt de vos actions, eſtant manifeſte par la lumiere naturelle, que tout ce qui agit, eſt, ou exiſte. Vous adjoutez à cela *que neantmoins vous ne ſçauez pas encore aſſez ce que vous eſtes*: ie ſçay que vous le dites tout de bon, & ie vous l'accorde fort volontiers, car c'eſt en cela que conſiſte tout le nœud de la difficulté: Et en effet c'eſtoit tout ce qu'il vous faloit rechercher ſans tant de detours, & ſans vſer de toute cette ſupoſition. En ſuite de cela vous vous propoſez d'examiner *ce que vous auez pensé eſtre iuſques icy, afin qu'aprés en auoir retrãché tout ce qui peut receuoir le moindre doute, il ne demeure rien qui ne ſoit certain, & inébranlable*. Certainement vous le pouuez faire auec l'aprobation d'vn chacun. Ayant tenté ce beau deſſein, & en ſuite trouué que vous auez touſiours crû eſtre vn homme, vous vous faites cette demande; *Qu'eſt-ce donc qu'vn homme*? ou aprés auoir rejetté de propos deliberé la definition ordinaire, vous vous arreſtez aux choſes qui s'offroient autresfois à vous de prim'abord; par exemple, *que vous auez vn viſage, des mains, & tous*

ces autres membres que vous apeliez du nom de corps ; comme auſsi que vous eſtes noury, que vous marchez, que vous ſentez, & que vous penſez, ce que vous raportiez à l'ame. Ie vous accorde tout cela, pourueu que nous nous donnions garde de voſtre diſtinction d'entre l'eſprit & le corps. Vous dites *que vous ne vous arreſtiez point alors à penſer ce que c'eſtoit que l'ame, ou bien ſi vous vous y arreſtiez, que vous imaginiez qu'elle eſtoit quelque choſe de fort ſubtil, ſemblable au vent, au feu, ou à l'air, infus & répandu dans les parties les plus groſsieres de voſtre corps*: cela certes eſt digne de remarque, *mais que pour le corps vous ne doutiez nullement que ce ne fuſt vne choſe dont la nature conſiſtoit à pouuoir eſtre figurée, compriſe en quelque lieu, remplir vn eſpace, & en exclure tout autre corps, à pouuoir eſtre aperceuë par l'atouchement, par la veuë, par l'oüye, par l'odorat, & par le gouſt, & eſtre meuë en pluſieurs façons.* Vous pouuez encore aujourd'huy attribuer aux corps les meſmes choſes, pourueu que vous ne les attribuyez pas toutes à chacun d'eux : car le vent eſt vn corps, & neantmoins il ne s'aperçoit point par la veuë ; & que vous n'en excluyez pas les autres choſes que vous raportiez à l'ame: car le vent, le feu, & pluſieurs autres corps ſe meuuent d'eux-meſmes, & ont la vertude mouuoir les autres.

Quant à ce que vous dites en ſuite, *que vous n'accordiez pas lors au corps la vertu de ſe mouuoir ſoy-meſme:* ie ne voy pas comment vous le pouriez maintenant deffendre : comme ſi tout corps deuoit eſtre de ſa

nature immobile, & ſi aucun mouuement ne pouuoit partir que d'vn principe incorporel, & que ny l'eau ne peuſt couler, ny l'animal marcher, ſans le ſecours d'vn moteur intelligent, ou ſpirituel.

2. En aprés vous examinez *ſi ſuposé voſtre illuſion vous pouuez aſſurer qu'il y ait en vous aucune des choſes que vous eſtimiez apartenir à la nature du corps*: *Et aprés vn long examen vous dites que vous ne trouuez rien de ſemblable en vous.* C'eſt icy que vous commencez à ne vous plus conſiderer comme vn homme tout entier, mais comme cette partie la plus intime & la plus cachée de vous-meſme, telle que vous eſtimiez cy-deuant qu'eſtoit l'ame. Dites moy donc ie vous prie, *ô Ame*, ou qui que vous ſoyez, auez-vous iuſques icy corrigé cette penſée par laquelle vous vous imaginiez eſtre quelque choſe de ſemblable au vent, ou à quelque autre corps de cette nature, infus & répandu dans toutes les parties de voſtre corps; Certes vous ne l'auez point fait: Pourquoy donc ne pouriez-vous pas encore eſtre vn vent, ou plutoſt vn eſprit fort ſubtil & delié, excité par la chaleur du cœur, ou par telle autre cauſe que ce ſoit, & formé du plus pur de voſtre ſang, qui eſtant répandu dans tous vos membres leur donniez la vie, & voyïez auec l'œil, oyïez auec l'oreille, penſiez auec le cerueau, & ainſi exerciez toutes les fonctions qui vous ſont communement attribuées. S'il eſt ainſi, pourquoy n'aurez-vous pas la meſme figure que voſtre corps, tout ainſi que l'air a la meſme

que le vaiſſeau dans lequel il eſt contenu? pourquoy ne croiray je pas que vous ſoyez enuironnée par le meſme contenant que voſtre corps, ou par la peau meſme qui le couure? Pourquoy ne me ſera-t'il pas permis de penſer que vous rempliſſez vn eſpace, ou du moins ces parties de l'eſpace que voſtre corps groſſier, ny ſes plus ſubtiles parties ne rempliſſent point? Car de vray le corps a de petits pores dans leſquels vous eſtes répanduë, en ſorte que là où ſont vos parties, les ſiennes n'y ſont point: en meſme façon que dans du vin & de l'eau mélez enſemble, les parties de l'vn ne ſont pas au meſme endroit que les parties de l'autre, quoy que la veuë ne le puiſſe pas diſcerner; Pourquoy n'exclurez vous pas vn autre corps du lieu que vous occupez, veu qu'en tous les petits eſpaces que vous rempliſſez, les parties de voſtre corps maſſif & groſſier ne peuuent pas eſtre enſemble auec vous? pourquoy ne penſeray-ie pas que vous vous mouuez en pluſieurs façons? Car puiſque vos membres reçoiuent pluſieurs & diuers mouuemens par voſtre moyen, comment les pourriez-vous mouuoir ſans vous mouuoir vous-meſme? Certainement ny vous ne pouuez mouuoir les autres ſans eſtre meuë vous-meſme, puiſque cela ne ſe fait point ſans effort; ny il n'eſt pas poſſible que vous ne ſoyez point meuë par le mouuement du corps. Si donc toutes ces choſes ſont veritables, comment pouuez vous dire qu'il n'y a rien en vous de tout ce qui appartient au corps?

3. Puis continuant voſtre examen, vous trouuez auſſi dites vous, *qu'entre les choſes qui ſont attribuées à l'ame, celles-cy, à ſçauoir, eſtre nourry, & marcher ne ſont point en vous.* Mais premierement vne choſe peut eſtre corps, & n'eſtre point nourrie. En aprés ſi vous eſtes vn corps tel que nous auons décrit cy-deuant les eſprits animaux, pourquoy puiſque vos membres groſſiers ſont nourris d'vne ſubſtance groſſiere, ne pourriez-vous pas vous qui eſtes ſubtile, eſtre nourrie d'vne ſubſtance plus ſubtile ? De plus quand ce corps dont ils ſont parties croiſt, ne croiſſez vous pas auſſi ? & quand il eſt affoibly n'eſtes vous pas auſſi vous meſme affoiblie ? Pour ce qui regarde le marcher, puiſque vos membres ne ſe remuent, & ne ſe portent en aucun lieu, ſi vous ne les faites mouuoir, & ne les y portez vous-meſme, comment cela ſe peut il faire ſans aucune démarche de voſtre part ? Vous répondrez, Mais *s'il eſt vray que ie n'aye point de corps, il eſt vray auſſi que ie ne puis marcher ?* Si en diſant cecy voſtre deſſein eſt de nous ioüer, ou ſi vous eſtes ioüée vous meſme, il ne s'en faut pas beaucoup mettre en peine : que ſi vous le dites tout de bon, il faut non ſeulement que vous prouuiez que vous n'auez point de corps que vous informiez, mais auſſi que vous n'eſtes point de la nature de ces choſes qui marchent, & qui ſont nourries.

Vous adioutez encore à cela *que meſme vous n'auez aucun ſentiment, & ne ſentez pas les choſes.* Mais certes, c'eſt vous meſme qui voyez les couleurs, qui

oyez les ſons, &c. *Cela*, dites vous, *ne ſe fait point ſans corps* : Ie le croy; mais premierement vous en auez vn, & vous eſtes dans l'œil, lequel de vray ne voit point ſans vous, & de plus vous pouuez eſtre vn corps fort ſubtil qui operiez par les organes des ſens. *Il m'a ſemblé*, dites vous, *ſentir pluſieurs choſes en dormant, que i'ay depuis reconnu n'auoir point ſenties.* Mais encore que vous vous trompiez, de ce que ſans vous ſeruir de l'œil, il vous ſemble que vous ſentiez ce qui ne ſe peut ſentir ſans luy : vous n'auez pas neantmoins touſiours éprouué la meſme fauſſeté: & puis vous vous en eſtes ſeruie autrefois, & c'eſt par luy que vous auez ſenty, & receu les images, dont vous pouuez à preſent vous ſeruir ſans luy.

Enfin vous remarquez que vous penſez: certainement cela ne ſe peut nier: mais il vous reſte toûjours à prouuer que la faculté de penſer eſt tellement au deſſus de la nature corporelle, que ny ces eſprits qu'on nomme animaux, ny aucun autre corps pour délié, ſubtil, pur, & agile qu'il puiſſe eſtre, ne ſçauroit eſtre ſi bien preparé, ou receuoir de telles diſpoſitions que de pouuoir eſtre rendu capable de la penſée. Il faut auſſi prouuer en meſme temps que les ames des beſtes ne ſont pas corporelles, car elles penſent, ou ſi vous voulez, outre les fonctions des ſens exterieurs, elles connoiſſent quelque choſe interieurement, non ſeulement en veillant, mais auſſi lors qu'elles dorment. Enfin il faut prouuer que ce corps groſſier & peſant ne contribuë rien à voſtre penſée (quoy

que neantmoins vous n'ayez iamais eſté ſans luy, & que vous n'ayez iamais rien penſé en eſtant ſeparée) & partant que vous penſez independemment de luy; en telle ſorte que vous ne pouuez eſtre empeſchée par les vapeurs, ou par ces fumées noires & épaiſſes qui cauſent neantmoins quelquefois tant de trouble au cerueau.

4. Aprez quoy vous concluez ainſi ; *Ie ne ſuis donc préciſement qu'vne choſe qui penſe, c'eſt à dire vn eſprit, vne ame, vn entendement, vne raiſon.* Ie reconnois icy que ie me ſuis trompé, car ie penſois parler à vne ame humaine, ou bien à ce principe interne, par lequel l'homme vit, ſent, ſe meut, & entend, & neantmoins ie ne parlois qu'à vn pur eſprit : car ie voy que vous ne vous eſtes pas ſeulement deſpoüillé du corps, mais auſſi d'vne partie de l'ame. Suiuez vous en cela l'exemple de ces anciens, leſquels croyans que l'ame eſtoit diffuſe par tout le corps, eſtimoient neantmoins que ſa principale partie, que les Grecs appellent τὸ ἡγεμονικὸν, auoit ſon ſiege en vne certaine partie du corps, comme au cœur, ou au cerueau. Non qu'ils creuſſent que l'ame meſme ne ſe trouuoit point en cette partie, mais parce qu'ils croyoient que l'eſprit eſtoit comme adiouſté & vny en ce lieu-là à l'ame, & qu'il informoit auec elle cette partie. Et de vray ie deuois m'en eſtre ſouuenu, aprés ce que vous en auez dit dans voſtre traitté de la Methode: car vous faites voir là dedans que voſtre penſée eſt que tous ces offices que l'on attribuë ordinairement

à l'ame vegetatiue, & ſenſitiue, ne dependent point de l'ame raiſonnable, & qu'ils peuuent eſtre exercez auant qu'elle ſoit introduite dans le corps, comme ils s'exercent tous les iours dans les beſtes, que vous ſoutenez n'auoir point du tout de raiſon. Mais ie ne ſçay comment ie l'auois oublié, ſinon parce que i'eſtois demeuré incertain, ſi vous ne vouliez pas qu'on appelaſt du nom d'ame, ce principe interne par lequel nous, & les beſtes, croiſſons, & ſentons, ou ſi vous croyiez, que ce nom ne conuinſt proprement qu'à noſtre eſprit ; quoy que neantmoins ce principe ſoit dit proprement animer, & que l'eſprit ne nous fourniſſe autre choſe que la penſée, ainſi que vous l'aſſeurez vous meſme. Quoy qu'il en ſoit, ie veux bien que vous ſoyez doreſnauant appelé *vn eſprit*, & que vous ne ſoyez préciſement qu'vne choſe qui penſe.

Vous adioutez, *que la ſeule penſée ne peut eſtre ſeparée de vous*. On ne peut pas vous nier cela, principalement ſi vous n'eſtes qu'vn eſprit : Et ſi vous ne voulez point admettre d'autre diſtinction entre la ſubſtance de l'ame & la voſtre, que celle qu'on nomme en l'eſcole diſtinction de raiſon. Toutefois ie heſite, & ne ſçay pas bien ſi lors que vous dites *que la penſée eſt inſeparable de vous*, vous entendez que tandis que vous eſtes, vous ne ceſſez iamais de penſer. Certainement cela a beaucoup de conformité auec cette penſée de quelques anciens Philoſophes, qui pour prouuer que l'ame de l'homme eſt immortelle,

telle, disoient qu'elle estoit dans vn continuel mouuement ; c'est à dire selon mon sens qu'elle pensoit tousiours. Mais il sera mal aisé de persuader ceux qui ne pouront comprendre comment il seroit possible que vous pussiez penser au milieu d'vn sommeil l'ethargique, ou que vous eussiez pensé dans le ventre de vostre mere. A quoy i'adiouste que ie ne sçay si vous croyez auoir esté infuse dans vostre corps, ou dans quelqu'vne de ses parties, dés le ventre de vostre mere, ou au moment de sa sortie. Mais ie ne veux pas vous presser dauantage sur cela, ny mesme vous demander si vous auez memoire de ce que vous pensiez estant encore dedans son ventre, ou incontinent apres les premiers iours, ou les premieres mois, ou années, de vostre sortie, ny, si vous me répondez que vous auez oublié toutes ces choses, vous demander encore pourquoy vous les auez oubliées. Ie veux seulement vous auertir de considerer combien obscure & legere à deu estre en ce temps-là vostre pensée, pour ne pas dire que vous n'en pouuiez quasi point auoir.

Vous dites en suitte, *que vous n'estes point cét assemblage de membres, qu'on nomme le corps humain.* Cela vous doit estre accordé, parce que vous n'estes icy consideré que comme vne chose qui pense, & comme cette partie du composé humain, qui est distincte de celle qui est exterieure & grossiere. Ie ne suis pas aussi dites vous, *vn air délié infus dedans ces membres, ny vn vent, ny vn feu, ny vne vapeur, ny*

vne exhalaiſon, ny rien de tout ce que ie me puis feindre & imaginer: Car i'ay ſuppoſé que tout cela n'eſtoit rien, & que ſans changer cette ſuppoſition, ie trouue que ie me laiſſe pas d'eſtre certain que ie ſuis quelque choſe. Mais arreſtez vous là s'il vous plaiſt, ô Eſprit, & faites en fin que toutes ces ſuppoſitions, ou plutoſt toutes ces fictions ceſſent, & diſparoiſſent pour iamais. *Ie ne ſuis pas*, dites vous, *vn air ou quelque autre choſe de ſemblable:* Mais ſi l'ame toute entiere eſt quelque choſe de pareil, pourquoy vous qu'on peut dire en eſtre la plus noble partie, ne ſerez vous pas creu eſtre comme la fleur la plus ſubtile, ou la portion la plus pure & la plus viue de l'ame. *Peut eſtre*, dites vous, *que ces choſes que ie ſuppoſe n'eſtre point, ſont quelque choſe de reel, qui n'eſt point different de moy que ie connois. Ie n'en ſçay rien neantmoins, & ie ne diſpute pas maintenant de cela*; Mais ſi vous n'en ſçauez rien, ſi vous ne diputez pas de cela, pourquoy dites vous que vous n'eſtes rien de tout cela? *Ie ſçay*, dites vous, *que i'exiſte: Or cette connoiſſance ainſi préciſement priſe ne peut pas dépendre ny proceder des choſes que ie ne connois point encore.* Ie le veux, mais au moins ſouuenez vous que vous n'auez point encore prouué que vous n'eſtes point vn air, vne vapeur, ou quelque choſe de cette nature.

5. Vous d'écriuez en ſuitte ce que c'eſt que vous apelez imagination. Car vous dites, *qu'imaginer n'eſt rien autre choſe que contempler la figure ou l'image d'vne choſe corporelle.* Mais c'eſt afin d'inferer que vous connoiſſez voſtre nature par vne ſorte de penſée bien

differente de l'imagination. Toutesfois puis qu'il vous eſt permis de donner telle definition que bon vous ſemble à l'imagination, dites moy, ie vous prie, s'il eſt vray que vous ſoyez corporel (comme cela pouroit eſtre, car vous n'auez pas encore prouué le contraire) pourquoy ne pourez vous pas vous contempler ſous vne figure ou image corporelle? & ie vous demande, lors que vous contemplez, qu'experimentez vous qui ſe preſente à voſtre penſée, ſinon vne ſubſtance pure, claire, ſubtile, qui comme vn vent agreable ſe répandant par tout le corps, ou du moins par le cerueau, ou quelqu'vne de ſes parties, l'anime, & fait en cet endroit-là toutes les fonctions que vous croyez exercer. *Ie reconnois*, dites vous, *que rien de ce que ie puis conceuoir par le moyen de l'imagination n'apartient à cette connoiſſance que i'ay de moy-meſme.* Mais vous ne dites pas comment vous le connoiſſez, & ayant dit vn peu auparauant que vous ne ſçauiez pas encore ſi toutes ces choſes apartenoient à voſtre Eſſence, d'où pouuez vous, ie vous prie, inferer maintenant cette conſequence.

6. Vous pourſuiuez, *qu'il faut ſoigneuſement retirer ſon Eſprit de ces choſes, afin qu'il puiſſe luy-meſme connoiſtre tres-diſtinctement ſa nature.* Cet aduis eſt fort bon, mais aprés vous en eſtre ainſi tres-ſoigneuſement retiré, dites nous, ie vous prie, quelle diſtincte connoiſſance vous auez de voſtre nature? Car de dire ſeulement que vous eſtes vne choſe qui penſe, vous dites vne operation que nous connoiſſions tous aupa-

rauant: mais vous ne nous faites point connoiſtre quelle eſt la ſubſtance qui agit, de quelle nature elle eſt, comment elle eſt vnie au corps, comment & auec combien de varietez elle ſe porte à faire tant de choſes diuerſes, ny pluſieurs autres choſes ſemblables que nous auons iuſques icy ignorées. Vous dites *que l'on conçoit par l'entendement ce qui ne peut eſtre conceu par l'imagination* (laquelle vous voulez eſtre vne meſme choſe auec le ſens commun.) Mais, ô bon Eſprit, pouuez-vous nous montrer qu'il y ait en nous pluſieurs facultez, & non pas vne ſeule, par laquelle nous connoiſſions generalement toutes choſes? Quand les yeux ouuers ie regarde le Soleil, c'eſt vn manifeſte ſentiment, puis quand les yeux fermez ie me le repreſente en moy-meſme, c'eſt vne manifeſte interieure connoiſſance. Mais enfin comment pouray-je diſcerner que i'aperçoy le Soleil par le ſens commun, ou par la faculté imaginatiue, & non point par l'eſprit, ou par l'entendement, en ſorte que ie puiſſe comme bon me ſemblera, conceuoir le Soleil, tantoſt par vne intellection qui ne ſoit point vne imagination, & tantoſt par vne imagination qui ne ſoit point vne intellection? Certes, ſi le cerueau eſtant troublé, ou l'imagination bleſſée, l'entendement ne laiſſoit pas de faire ſes propres, & pures fonctions, alors on pouroit veritablement dire que l'intellection eſt diſtinguée de l'imagination, & que l'imagination eſt diſtinguée de l'intellection. Mais puis que nous ne voyons point que cela ſe faſſe, il eſt certes

tres-difficile d'eſtablir entr'elles vne vraye & certaine difference. Car de dire, comme vous faites, *que c'eſt vne imagination, lors que nous contemplons l'image d'vne choſe corporelle*, ne voyez-vous pas qu'eſtant impoſſible de contempler autrement les corps, il s'enſuiuroit auſſi qu'ils ne pouroient eſtre connus que par l'imagination, ou s'ils le pouuoient eſtre autrement, que cette autre faculté de connoiſtre ne pouroit eſtre diſcernée.

Aprés cela vous dites, *que vous ne pouuez encore vous empeſcher de croire, que les choſes corporelles dont les images ſe forment par la penſée, & qui tombent ſous les ſens, ne ſoient plus diſtinctement connuës, que ce ie ne ſçay quoy de vous-meſme qui ne tombe point ſous l'imagination; en ſorte qu'il eſt étrange, que des choſes douteuſes, & qui ſont hors de vous, ſoient plus clairement & plus diſtinctement connuës, & compriſes.* Mais premierement vous faites tres-bien, lors que vous dites, *ce ie ne ſçay quoy de vous-meſme*, car à dire vray, vous ne ſçauez ce que c'eſt, & n'en connoiſſez point la nature, & partant vous ne pouuez pas eſtre certain, s'il eſt tel qu'il ne puiſſe tomber ſous l'imagination. De plus toute noſtre connoiſſance ſemble venir originairement des ſens? & encore que vous ne ſoyez pas d'accord en ce point auec le commun des Philoſophes, qui diſent, *que tout ce qui eſt dans l'entendement doit premierement auoir eſté dans le ſens*: cela toutesfois n'en eſt pas moins veritable; & ce d'autant plus qu'il n'y a rien dans l'entendement qui ne ſe ſoit premierement

offert à luy, & qui ne luy ſoit venu comme par rencontre, ou comme diſent les Grecs κατὰ παρέπομαν, quoy que neantmoins celà s'acheue par aprés & ſe perfectionne par le moyen de l'analogie, compoſition, diuiſion, augmentation, diminution, & par pluſieurs autres ſemblables manieres, qu'il n'eſt pas beſoin de raporter en ce lieu-cy. Et partant ce n'eſt pas merueille ſi les choſes qui ſe preſentent, & qui frapent elles-meſmes les ſens, font vne impreſſion plus forte à l'eſprit que celles qu'il ſe figure & ſe repreſente luy-meſme, ſur le modele & à l'occaſion des choſes qui luy ont touché les ſens. Il eſt bien vray que vous dites que les choſes corporelles ſont incertaines, mais ſi vous voulez auoüer la verité, vous n'eſtes pas moins certain de l'exiſtence du corps dans lequel vous habitez, & de celle de toutes les autres choſes qui ſont autour de vous, que de voſtre exiſtence propre. Et meſme n'ayant que la ſeule penſée, par qui vous vous rendiez manifeſte à vous-meſme, qu'eſt-ce que cela, au reſpect des diuers moyens que ces choſes ont pour ſe manifeſter? car non ſeulement elles ſe manifeſtent par pluſieurs differentes operations, mais outre cela elles ſe font connoiſtre par pluſieurs accidens tres-ſenſibles & tres-euidens, comme la grandeur, la figure, la ſolidité, la couleur, la ſaueur, &c. en ſorte que bien qu'elles ſoient hors de vous, il ne ſe faut pas eſtonner ſi vous les connoiſſez, & comprenez plus diſtinctement que vous-meſme. Mais, me direz vous, comment ſe

peut-il faire que ie conçoiue mieux vne choſe étrangere que moy-meſme ? Ie vous répons, de la meſme façon que l'œil void toutes autres choſes, & ne ſe void pas ſoy-meſme.

7. *Mais*, dites vous, *qu'eſt ce donc que ie ſuis ? vne choſe qui penſe. Qu'eſt ce qu'vne choſe qui penſe ? C'eſt à dire vne choſe qui doute, qui entend, qui affirme, qui nie, qui imagine auſſi, & qui ſent.* Vous en dites icy beaucoup, ie ne ne m'arreſteray pas neantmoins ſur chacune de ces choſes, mais ſeulement ſur ce que vous dites que vous eſtes vne choſe qui ſent. Car de vray cela m'étonne, veu que vous auez deſia cy-deuant aſſuré le contraire. N'auez vous point peut-eſtre voulu dire, qu'outre l'eſprit il y a en vous vne faculté corporelle qui reſide dans l'œil, dans l'oreille, & dans les autres organes des ſens : laquelle receuant les eſpeces des choſes ſenſibles, commence tellement la ſenſation que vous l'acheuez aprez cela vous meſme, & que c'eſt vous qui en effect voyez, qui oyez, & qui ſentez toutes choſes ? C'eſt ie croy pour cette raiſon que vous mettez le ſentiment & l'imagination entre les eſpeces de la penſée. Ie veux bien pourtant que cela ſoit, mais voyez neantmoins ſi le ſentiment qui eſt dans les beſtes n'eſtant point different du voſtre ne doit pas auſſi eſtre apelé du nom de penſée, & qu'ainſi il y ait auſſi en elles vn eſprit qui vous reſſemble ? Mais, direz vous, i'ay mon ſiege dans le cerueau, & là ſans changer de demeure, ie

reçoy tout ce qui m'eſt raporté par les eſpris qui ſe coulent le long des nerfs : & ainſi a proprement parler, la ſenſation qu'on dit ſe faire par tout le corps, ſe fait & s'acomplit chez moy. Ie le veux; mais il y a auſſi pareillement des nerfs dans les beſtes, il y a des eſpris, il y a vn cerueau, & dans ce cerueau il y a vn principe connoiſſant, qui reçoit en meſme façon ce qui luy eſt raporté par les eſpris, & qui acheue & termine la ſenſation. Vous direz que ce principe n'eſt rien autre choſe dans le cerueau des beſtes que ce que nous apelons fantaiſie, ou bien faculté imaginatiue. Mais vous-meſme, montrez nous que vous eſtes autre choſe dans le cerueau de l'homme, qu'vne fantaiſie ou imaginatiue humaine. Ie vous demandois tantoſt vn argument, ou vne marque certaine, par laquelle vous nous fiſſiez connoiſtre que vous eſtes autre choſe qu'vne fantaiſie humaine, mais ie ne penſe pas que vous en puiſſiez aporter aucune. Ie ſçay bien que vous nous pourez faire voir des operations beaucoup plus releuées que celles qui ſe font par les beſtes : mais tout ainſi qu'encore que l'homme ſoit le plus noble & le plus parfait des animaux, il n'eſt pourtant pas oſté du nombre des animaux; ainſi quoy que cela prouue tresbien que vous eſtes la plus excellente de toutes les fantaiſies, ou imaginations, vous ſerez neantmoins tonſiours cenſé eſtre de leur nombre. Car que vous vous apeliez par vne ſpeciale denomination *vn eſprit*, ce peut eſtre

eſtre vn nom d'vne nature plus noble, mais non pas pour cela diuerſe. Certainement pour prouuer que vous eſtes d'vne nature entierement diuerſe (c'eſt à dire, comme vous pretendez, d'vne nature ſpirituelle, ou incorporelle,) vous deuriez produire quelque action autrement que ne font les beſtes, & ſi vous n'en pouuez produire hors le cerueau, au moins en deuriez vous produire quelqu'vne independemment du cerueau : ce que toutesfois vous ne faites point. Car il n'eſt pas plutoſt troublé, qu'auſſi toſt vous l'eſtes vous meſme, s'il eſt en deſordre, vous vous en reſſentez, s'il eſt opprimé, & totalement offuſqué, vous l'eſtes pareillement, & ſi quelques images des choſes s'echapent de luy, vous n'en retenez aucun veſtige. *Toutes choſes*, dites vous, *ſe font dans les beſtes par vne aueugle impulſion des eſpris animaux, & de tous les autres organes : de la meſme façon que ſe font les mouuemens dans vne horloge, ou dans vne autre ſemblable machine.* Mais quand cela ſeroit vray à l'egard de ces fonction-cy, à ſçauoir la nutrition, le batement des arteres, & autres ſemblables, qui ſe font auſſi de meſme façon dans les hommes, peut on aſſurer que les actions des ſens, ou ces mouuemens qui ſont apelez les paſſions de l'ame, ſoyent produits dans les beſtes par vne aueugle impulſion des eſpris animaux, & non pas dans les hommes ? vn morceau de chair enuoye ſon image dans l'œil du chien, laquelle s'eſtant coulée iuſqu'au cerueau s'attache, &

s'vnit à l'ame auec des crochets imperceptibles, aprés quoy l'ame meſme, & tout le corps auquel elle eſt attachée comme par de ſecrettes & inuiſibles chaiſnes, ſont emportez vers le morceau de chair. En meſme façon auſſi la pierre, dont on l'a menacé enuoye ſon image, laquelle comme vne eſpece de leuier enleue & porte l'ame, & auec elle le corps, à prendre la fuite. Mais toutes ces choſes ne ſe font-elles pas de la meſme façon dans l'homme? ſi ce n'eſt peut-eſtre qu'il y ait vne autre voye, qui vous ſoit connuë, ſelon laquelle ces operations s'executent, & laquelle s'il vous plaiſoit de nous enſeigner, nous vous ſerions fort obligez. Ie ſuis libre, me direz vous, & il eſt en mon pouuoir de retenir, ou de pouſſer l'homme à la fuite du mal, auſſi bien qu'à la pourſuite du bien. Mais ce principe connoiſſant qui eſt dans la beſte fait le ſemblable; & encore que le chien ſe iette quelquefois ſur ſa proye ſans aucune aprehenſion des coups ou des menaces, combien de fois arriue til le ſemblable à l'homme? le chien, dites vous, iappe & aboye par vne pure impulſion, & non point par vn choix prémédité, ainſi que parle l'homme: Mais n'y a-t'il pas lieu de croire que l'homme parle par vne ſemblable impulſion: car ce que vous atribuez a vn choix, procede de la force du mouuement qui l'agite; & meſme dans la beſte on peut dire qu'il y a vn choix, lors que l'impulſion qui la fait agir eſt fort violente. Et de vray i'ay veu vn

chien qui temperoit & aiouſtoit tellement ſa voix auec le ſon d'vne trompette, qu'il en imitoit tous les tons & les changemens, quelques ſubits & impreueus qu'ils peuſſent eſtre, & quoy que le maiſtre les eleuaſt & abaiſſaſt d'vne cadance tantoſt lente, & tantoſt redoublée, ſans aucun ordre, & a ſa ſeule fantaiſie. Les beſtes, dites vous, n'ont point de raiſon : ouy bien de raiſon humaine, mais ils en ont vne a leur mode, qui eſt telle qu'on ne peut pas dire qu'elles ſoyent irraiſonnables, ſi ce n'eſt en comparaiſon de l'homme ; quoy que d'ailleurs le diſcours, ou la raiſon, ſemble eſtre vne faculté auſſi generale, & qui leur peut auſſi legitimement eſtre attribuée, que ce principe, ou cette faculté par laquelle ils connoiſſent, apelée vulgairement le ſens interne. Vous dites qu'ils ne raiſonnent point. Mais quoy que leurs raiſonnemens ne ſoyent pas ſi parfaits, ny d'vne ſi grande étenduë que ceux des hommes : ſi eſt-ce neantmoins qu'elles raiſonnent, & qu'il n'y a point en cela de difference entre elles & nous, que ſelon le plus & le moins. Vous dites qu'elles ne parlent point ; mais quoy qu'elles ne parlent pas à la façon des hommes, (auſſi ne le ſont elles point) elles parlent toutesfois à la leur, & pouſſent des voix qui leur ſont propres, & dont elles ſe ſeruent comme nous nous ſeruons des noſtres. Mais, dites vous, vn inſenſé meſme peut former & aſſembler pluſieurs mots pour ſignifier quelque choſe, ce que neantmoins

la plus ſage des beſtes ne ſçauroit faire. Mais voyez, ie vous prie, ſi vous eſtes aſſez equitable, d'exiger d'vne beſte des paroles d'vn homme, & cependant de ne prendre pas garde à celles qui leur ſont propres. Mais toutes ces choſes ſont d'vne plus longue diſcuſſion.

8. Vous aportez en ſuite *l'exemple de la cire, & touchant cela vous dites pluſieurs choſes, pour faire voir que ce qu'on apelle les accidens de la cire, eſt autre choſe que la cire meſme, ou ſa ſubſtance: & que c'eſt le propre de l'eſprit ou de l'entendement ſeul, & non point du ſens, ou de l'imagination, de conceuoir diſtinctement la cire, ou la ſubſtance de la cire.* Mais premierement c'eſt vne choſe dont tout le monde tombe d'accord, qu'on peut faire abſtraction du concept de la cire, ou de ſa ſubſtance, de celuy de ſes accidens. Mais pour cela pouuez vous dire que vous conceuez diſtinctement la ſubſtance, ou la nature de la cire. Il eſt bien vray qu'outre la couleur, la figure, la fuſibilité, &c. nous conceuons qu'il y a quelque choſe qui eſt le ſuiet des accidens, & des changemens que nous auons obſervez; mais de ſçauoir quelle eſt cette choſe, ou ce que ſe peut eſtre, certainement nous ne le ſçauons point: car elle demeure touſiours cachée, & ce n'eſt quaſi que par coniecture que nous iugeons qu'il doit y auoir quelque ſuiet, qui ſerue de ſoutien & de fondement à toutes les variations dont la cire eſt capable. C'eſt pourquoy ie m'étonne comment vous oſez dire,

qu'aprés auoir ainſi dépouillé la cire de toutes ſes formes, ne plus ne moins que de ſes veſtemens, vous conceuez plus clairement & plus parfaitement ce qu'elle eſt. Car ie veux bien que vous conceuiez que la cire, ou plutoſt la ſubſtance de la cire, doit eſtre quelque choſe de different de toutes ces formes : toutefois vous ne pouués pas dire que vous conceuiez ce que c'eſt, ſi vous n'auez deſſein de nous tromper, ou ſi vous ne voulez eſtre trompé vous meſme. Car cela ne vous eſt pas rendu manifeſte, comme vn homme le peut eſtre, de qui nous auions ſeulement aperceu la robe, & le chapeau, quand nous venons à les luy oſter pour ſçauoir ce que c'eſt, ou quel il eſt. En aprés, puis que vous penſez comprendre en quelque façon quelle eſt cette choſe, dites nous, ie vous prie, comment vous la conceuez ? n'eſt-ce pas comme quelque choſe de fuſible, & d'étendu ? Car ie ne penſe pas que vous la conceuiez comme vn point, quoy qu'elle ſoit telle, qu'elle s'étende tantoſt plus, & tantoſt moins. Maintenant cette ſorte d'étenduë ne pouuant pas eſtre infinie, mais ayant ſes bornes & ſes limites, ne la conceuez vous pas auſſi en quelque façon figurée ? puis la conceuant de telle ſorte qu'il vous ſemble que vous la voyez, ne luy atribuez vous pas quelque ſorte de couleur, quoy que tresobſcure & confuſe ? Certainement comme elle vous paroiſt auoir plus de corps & de matiere que le pur vuide, auſſi vous ſemble t'elle

plus visible ; Et partant vostre intellection est vn espece d'imagination. Si vous dites que vous la conceuez sans étenduë, sans figure, & sans couleur, dites nous donc naïuement ce que c'est.

Ce que vous dites *des hommes que nous auons veus & conceus par l'esprit, de qui neantmoins nous n'auons aperceu que les chapeaux, ou les habits*, ne nous monstre pas que ce soit plutost l'entendement, que la faculté imaginatiue, qui iuge. Et de fait vn chien, en qui vous n'admettez pas vn esprit semblable au vostre, ne iuge-t'il pas de mesme façon, lors que sans voir autre chose que la robe ou le chapeau de son maistre, il ne laisse pas de le reconnoistre. Bien d'auantage, encore que son maistre soit debout, qu'il se couche, qu'il se courbe, qu'il se racourcisse, ou qu'il s'etende, il connoist tousiours son maistre, qui peut estre sous toutes ces formes, mais non pas plutost souz l'vne que souz l'autre, tout de mesme que la cire ? Et lors qu'il court aprés vn liure, & qu'aprez l'auoir veu viuant, & tout entier, il le voit mort, écorché, & dépecé en plusieurs morceaux, pensez vous qu'il n'estime pas que ce soit tousiours le mesme lieure ? Et partant ce que vous dites *que la perception de la couleur, de la dureté, de la figure &c. n'est point vne vision, ny vn tact &c. mais seulement vne inspection de l'esprit*, ie le veux bien, pourueu que l'esprit ne soit point distingué reellement de la faculté imaginatiue. Et lors que vous adioutez *que cette inspection peut estre imparfaite & confuse, ou bien par-*

faite & distincte, selon que plus ou moins on examine les choses dont la cire est composée, cela ne nous monstre pas que l'inspection que l'esprit a faite, de ce ie ne sçay quoy qui se retrouue en la cire outre ses formes exterieures, soit vne claire & distincte connoissance de la cire; mais bien seulement vne recherche, ou inspection faitte par les sens de tous les accidens qu'ils ont peu remarquer en la cire, & de tous les changemens dont elle est capable. Et de là nous pouuons bien à la verité comprendre & expliquer ce que nous entendons par le nom de cire, mais de pouuoir comprendre, & mesme de pouuoir aussi faire conceuoir aux autres ce que c'est que cette substance, qui est d'autant plus occulte qu'elle est considerée toute nuë, c'est vne chose qui nous est entierement impossible.

9. Vous adioutez incontinent aprés. *Mais que diray-ie de cet esprit, ou plutost de moy mesme, car iusques icy ie n'admets rien autre chose en moy que l'Esprit? que prononceray-ie, dis-ie, de moy qui semble conceuoir auec tant de netteté, & de distinction ce morceau de cire? ne me connois-ie pas moy-mesme non seulement auec bien plus de verité & de certitude, mais encore auec beaucoup plus de distinction & d'euidence? Car si ie iuge que la cire est, ou existe, de ce que ie la voy, certes il suit bien plus euidemment, que ie suis, ou que i'existe moy-mesme, de ce que ie la voy: Car il se peut faire que ce que ie voy ne soit pas en effect de la cire, il peut aussi arriuer que ie n'aye pas mesme des yeux pour voir aucune chose, mais il ne se*

peut pas faire que lors que ie voy, ou (ce que ie ne distingue plus) lors que ie pense voir, que moy qui pense ne sois quelque chose : De mesme si ie iuge que la cire existe de ce que ie la touche, il s'ensuiura encor la mesme chose. Et ce que i'ay remarqué icy de la cire, se peut apliquer à toutes les autres choses qui me sont exterieures, & qui se rencontrent hors de moy. Ce sont là vos propres paroles, que ie raporte icy pour vous faire remarquer qu'elles prouuent bien à la verité que vous connoissez distinctement que vous estes, de ce que vous voyez, & connoissez distinctement l'existence de cette cire, & de tous ses accidens : mais qu'elles ne prouuent point que pour cela vous connoissiez distinctement où indistinctement ce que vous estes, où quelle est vostre nature, & neantmoins c'estoit ce qu'il faloit principalement prouuer, puis qu'on ne doute point de vostre existence. Prenez garde cependant, pour ne pas insister icy beaucoup, aprés n'auoir pas voulu m'y arester auparauant, que tandis que vous n'admettez rien autre chose en vous que l'esprit, & que pour cela mesme vous ne voulez pas demeurer d'accord que vous ayez des yeux, des mains, ny aucun des autres organes du corps, vous parlez neantmoins de la cire & de ses accidens que vous voyez, & que vous touchez &c. lesquels pourtant à dire vray, vous ne pouuez voir, ny toucher, ou pour parler selon vous, vous ne pouuez penser voir, ny toucher sans yeux, & sans mains.

Vous pourſuiuez, *or ſi la notion ou perception de la cire, ſemble eſtre plus nette & plus diſtincte, aprés qu'elle a eſté découuerte non ſeulement par la veuë, ou par l'attouchement, mais auſſi par beaucoup d'autres cauſes, auec combien plus d'euidence, de diſtinction, & de netteté me dois-ie connoiſtre moy-meſme : puis que toutes les raiſons qui ſeruent à connoiſtre la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouuent beaucoup plus facilement, & plus euidemment la nature de mon eſprit ?* Mais comme tout ce que vous auez inferé de la cire, prouue ſeulement qu'on a connoiſſance de l'exiſtence de l'eſprit, & non pas de ſa nature, de meſme toutes les autres choſes n'en prouueront pas d'auantage. Que ſi vous voulez outre cela inferer quelque choſe de cette perception de la ſubſtance de la cire, vous n'en pouuez conclure autre choſe, ſi non que comme nous ne conceuons cette ſubſtance que fort confuſement, & comme vn ie ne ſçay quoy, de meſme l'eſprit ne peut eſtre connu qu'en cette maniere ; de ſorte qu'on peut en toute verité repeter icy ce que vous auez dit autre part, *ce ie ne ſçay quoy de vous meſme.*

Vous concluez ; *mais en fin me voicy inſenſiblement reuenu où ie voulois, car puis que c'eſt vne choſe qui m'eſt à preſent connuë, que l'eſprit & les corps meſmes ne ſont pas proprement conceus par les ſens, ou par la faculté imaginatiue, mais par le ſeul entendement, & qu'ils ne ſont pas connus de ce qu'ils ſont veus, ou touchez, mais ſeulement de ce qu'ils ſont entendus, ou bien compris par la*

penſée ; ie connois treseuidemment qu'il n'y a rien qui me ſoit plus facile à connoiſtre que mon eſprit. C'eſt bien dit à vous ; mais quant à moy ie ne voy pas d'où vous pouuez inferer, que l'on puiſſe connoiſtre clairement autre choſe de voſtre eſprit, ſi non qu'il exiſte. D'où vient que ie ne voy pas auſſi que ce qui auoit eſté promis par le titre meſme de cette meditation, à ſçauoir, que par elle *l'eſprit humain ſeroit rendu plus aiſé à connoiſtre que le corps*, ait eſté acomply : Car voſtre deſſein n'a pas eſté de prouuer l'exiſtence de l'eſprit humain, ou que ſon exiſtence eſt plus claire que celle du corps ; puis qu'il eſt certain que perſonne ne met en doute ſon exiſtence : vous auez ſans doute voulu rendre ſa nature plus manifeſte que celle du corps, & neantmoins ie ne voy point que vous l'ayez fait en aucune façon. En parlant de la nature du corps, vous auez dit vous meſme, ô Eſprit, que nous en connoiſſions pluſieurs choſes, comme l'etenduë, la figure, le mouuement, l'occupation de lieu &c. Mais de vous qu'en auez vous dit ? ſi non que vous n'eſtes point vne aſſemblage de parties corporelles, ny vn air, ny vn vent, ny vne choſe qui marche, ou qui ſente &c. Mais quand on vous acorderoit toutes ces choſes (quoy que vous en ayez neantmoins refuté quelques-vnes) ce n'eſt pas toutesfois ce que nous atendions. Car de vray toutes ces choſes ne ſont que des negations, & on ne vous demande pas que vous nous diſiez ce que vous n'eſtes

point, mais bien que vous nous apreniez ce que vous eſtes. Voila pourquoy vous dites en fin, *que vous eſtes vne choſe qui penſe, c'eſt à dire qui doute, qui affirme, qui nie &c.* Mais premierement dire que vous eſtes *vne choſe*, ce n'eſt rien dire de connu; car ce mot eſt vn terme general, vague, étendu, indeterminé, & qui ne vous conuient pas plutoſt, qu'à tout ce qui eſt au monde, & qu'à tout ce qui n'eſt pas vn pur rien. Vous eſtes vne choſe? c'eſt à dire, vous n'eſtes pas vn rien, ou pour parler en d'autres termes, mais qui ſignifient la meſme choſe, vous eſtes quelque choſe: Mais vne pierre auſſi n'eſt pas vn rien, ou ſi vous voulez eſt quelque choſe, & vne mouche pareillement, & tout ce qui eſt au monde. En aprés dire que vous eſtes *vne choſe qui penſe*, c'eſt bien à la verité dire quelque choſe de connu, mais qui n'eſtoit pas auparauant inconnuë, & qui n'eſtoit pas auſſi ce qu'on demandoit de vous: car qui doute que vous ne ſoyez vne choſe qui penſe? Mais ce que nous ne ſçauons pas, & que pour cela nous deſirons d'aprendre, c'eſt de connoiſtre & de penetrer dans l'interieur de cette ſubſtance, dont le propre eſt de penſer. C'eſt pourquoy comme c'eſt ce que nous cherchons, auſſi vous faudroit-il conclure, non pas que vous eſtes vne choſe qui penſe, mais quelle eſt cette choſe qui a pour proprieté de penſer. Quoy donc ſi on vous prioit de nous donner vne connoiſſance du vin plus exacte & plus releuée que la vulgaire, penſeriez vous auoir ſatisfait, & en diſant que le vin

eſt vne choſe liquide, que l'on exprime du raiſin, qui eſt tantoſt blanche & tantoſt rouge, qui eſt douce, qui enyure &c. mais ne tacheriez vous pas de découurir & de manifeſter autant que vous pouriez l'interieur de ſa ſubſtance, en faiſant voir comme cette ſubſtance eſt compoſée d'eſprits ou eaux de vie, de flegme, de tartre, & de pluſieurs autres parties meſlées enſemble dans vne iuſte proportion, & temperament. Ainſi donc puis qu'on deſire de vous, & que vous nous promettez vne connoiſſance de vous-meſme plus exacte que l'ordinaire, vous iugez bien que ce n'eſt pas aſſez de nous dire comme vous faites, que vous eſtes vne choſe qui penſe, qui doute, qui entend &c. mais que vous deuez trauailler ſur vous meſme, comme par vne eſpece d'operation chymique de telle ſorte, que vous puiſſiez nous découurir & faire connoiſtre l'interieur de voſtre ſubſtance. Et quand vous l'aurez fait, ce ſera à nous aprés cela à examiner, ſi vous eſtes plus connu que le corps, dont l'anatomie, la chymie, tant d'arts differens, tant de ſentimẽs, & tant de diuerſes experiences, nous manifeſtent ſi clairement la nature.

CONTRE LA TROISIE'ME MEDITATION.

De Dieu, qu'il exiſte.

PREmierement, de ce que vous auez reconnu que la claire & diſtincte connoiſſance de cette pro-

poſition, *ie ſuis vne choſe qui penſe*, eſt la cauſe de la certitude que vous en auez, vous inferez que vous pouuez établir pour regle generale, *que les choſes que nous conceuons fort clairement & fort diſtinctement ſont toutes vrayes.* Mais quoy que iuſques icy on n'ait peu trouuer de regle plus aſſurée de noſtre certitude parmy l'obſcurité des choſes humaines : neantmoins voyant que tant de grands eſpris, qui ſemblent auoir deu connoiſtre fort clairement & fort diſtinctement pluſieurs choſes, ont eſtimé que la verité eſtoit cachée dans le ſein de Dieu meſme, ou dans le profond des abiſmes, n'y a-t'il pas lieu de ſoupçonner que cette regle peut eſtre fauſſe. Et certes aprés ce que diſent les ſceptiques, dont vous n'ignorez pas les argumens, de quelle verité pouuons nous répondre comme d'vne choſe clairement connuë, ſinon qu'il eſt vray que les choſes paroiſſent ce qu'elles paroiſſent à chacun. Par exemple, ie ſens manifeſtement & diſtinctement que la ſaueur du melon eſt tres-agreable à mon gouſt, partant il eſt vray que la ſaueur du melon me paroiſt de la ſorte ; mais que pour cela il ſoit vray qu'elle eſt telle dans le melon, comment le pourois-ie croire, moy qui en ma ieuneſſe, & dans l'eſtat d'vne ſanté parfaite, en ay iugé tout autrement, pource que ie ſentois alors manifeſtement vne autre ſaueur dans le melon. Ie voy meſme encore à preſent que pluſieurs perſonnes en iugent autrement : Ie voy que pluſieurs animaux qui ont le gouſt fort exquis,

& vne ſanté tres-vigoureuſe, ont d'autres ſentimens que les miens. Eſt-ce donc que le vray repugne & ſe détruit ſoy-meſme, ou plutoſt n'eſt ce pas qu'vne choſe n'eſt pas vraye en ſoy, encore qu'elle ſoit conceuë clairement & diſtinctement; mais qu'il eſt vray ſeulement qu'elle eſt ainſi clairement & diſtinctement conceuë. Il en eſt preſque de meſme des choſes qui regardent l'eſprit. I'euſſe iuré autrefois qu'il eſtoit impoſſible de paruenir d'vne petite quantité à vne plus grande ſans paſſer par vne égale. I'euſſe ſoutenu au peril de ma vie, qu'il ne ſe pouuoit pas faire que deux lignes qui s'aprochoyent continuellement, ne ſe touchaſſent en fin, ſi on les prolongeoit à l'infini. Ces choſes me ſembloyent ſi claires & ſi diſtinctes, que ie les tenois pour des axiomes tres-vrays & tres-indubitables; & aprés cela neantmoins il y a eu des raiſons qui m'ont perſuadé le contraire, pour l'auoir conceu plus clairement & plus diſtinctement. Et à preſent meſme quand ie viens à penſer à la nature des ſupoſitions Mathematiques, mon eſprit n'eſt pas ſans quelque doute & defiance de leur verité. Auſſi i'auouë bien qu'on peut dire qu'il eſt vray que ie connois telles & telles propoſitions, ſelon que ie ſupoſe, ou que ie conçoy la nature de la quantité, de la ligne, de la ſuperficie &c. mais que pour cela elles ſoyent en elles meſmes telles que ie les conçoy, on ne le peut auancer auec certitude. Et quoy qu'il en ſoit des veritez Mathematiques, ie vous demande (pour

ce qui regarde les autres choſes dont il eſt maintenant queſtion,) pourquoy donc y a-t'il tant d'opinions differentes parmy les hommes ? Chacun penſe conceuoir fort clairement & fort diſtinctement celle qu'il deffend : & ne dites point que la plus part ne ſont pas fermes dans leurs opinions, ou qu'ils feignent ſeulement de les bien entendre ; car ie ſçay qu'il y en a pluſieurs qui les ſoutiendront au peril de leur vie, quoy qu'ils en voyent d'autres portez de la meſme paſſion pour l'opinion contraire : ſi ce n'eſt peut-eſtre que vous croyïez que meſme à ce dernier moment on déguiſe encore ſes ſentimens, & qu'il n'eſt pas temps de tirer la verité du plus profond de ſa conſcience ? Et vous touchez vous-meſme cette difficulté lors que vous dites, *que vous auez receu autrefois pluſieurs choſes pour tres certaines & tres-euidentes, que vous auez depuis reconnu eſtre douteuſes & incertaines*, mais vous la laiſſez indeciſe, & ne confirmez point voſtre regle ; ſeulement vous prenez de là occaſion de diſcourir des idées par qui vous pouriez auoir eſté abuſé, comme repreſentant quelques choſes hors de vous, qui pourtant hors de vous ne ſont peut-eſtre rien ; en ſuite de quoy vous parlez derechef d'vn Dieu trompeur, par qui vous pouriez auoir eſté deceu touchant la verité de ces propoſitions : *deux & trois ioints enſemble font le nombre de cinq. Vn quaré n'a pas plus de quatre coſtez*, afin de nous ſignifier par là, qu'il faut attendre la confirmation de voſtre regle,

iuſques à ce que vous ayez prouué qu'il y a vn Dieu, qui ne peut eſtre trompeur. Combien qu'à vray dire, il n'eſt pas tant beſoin que vous trauailliez à confirmer cette regle, qui peut ſi facilement nous faire receuoir le faux pour le vray, & nous induire en erreur, qu'il eſt neceſſaire que vous nous enſeigniez vne bonne methode, qui nous aprenne à bien diriger nos penſées, & qui nous faſſe en meſme temps connoiſtre, quand il eſt vray que nous nous trompons, ou que nous ne nous trompons pas, toutes les fois que nous penſons conceuoir clairement & diſtinctement quelque choſe.

2. Aprés cela vous diſtinguez *les idées (que vous voulez eſtre des penſées entant qu'elles ſont comme des images) en trois façons, dont les vnes ſont nées auec nous, les autres viennent de dehors, & ſont étrangeres, & les autres ſont faites & inuentées par nous. Soubz le premier genre, vous y mettez l'intelligence que vous auez de ce que c'eſt qu'on nomme en general vne choſe, ou vne verité, ou vne penſée : Soubz le ſecond, vous placez l'idée que vous auez du bruit que vous oyez, du Soleil que vous voyez, du feu que vous ſentez : Soubz le troiſiéme, vous y rangez les ſyrenes, les hypogrifes, & les autres ſemblables Chymeres, que vous forgez & inuentez de vous meſme ; & en ſuite vous dites que peut-eſtre il ſe peut faire que toutes vos idées ſoyent étrangeres, ou toutes nées auec vous, ou toutes faites par vous, d'autant que vous n'en connoiſſez pas encore aſſez clairement & diſtinctement l'origine.* C'eſt pourquoy il me ſemble que pour empécher l'erreur

reur qui ſe pouroit cependant gliſſer, iuſqu'à ce que leur origine vous ſoit entierement connuë, ie veux icy vous faire remarquer, qu'il ſemble que toutes les jdées viennent de dehors, & qu'elles procedent de choſes qui exiſtent hors de l'entendement, & qui tombent ſoubz quelqu'vn de nos ſens. Car de vray l'eſprit n'a pas ſeulement la faculté (ou plutoſt luy-meſme eſt vne faculté) de conceuoir ces jdées étrangeres qui emanent des obiects exterieurs, & qui paſſent iuſqu'à luy par l'entremiſe des ſens, de les conceuoir, dis-ie, toutes nuës & diſtinctes, & telles qu'il les reçoit en luy; mais de plus il a encore la faculté de les aſſembler & diuiſer diuerſement, de les étendre & racourcir, de les comparer & compoſer en pluſieurs autres manieres. Et de là il s'enſuit, qu'au moins ce troiſiéme genre d'jdées que vous établiſſez, n'eſt point different du ſecond: Car en effect l'jdée d'vne chimere n'eſt point differente de celles de la teſte d'vn Lion, du ventre d'vne cheure, & de la queuë d'vn ſerpent, de l'aſſéblage deſquelles l'eſprit en fait & compoſe vne ſeule, puis qu'eſtant priſes ſeparement, ou conſiderées chacune en particulier elles ſont éſtrangeres, & viennent de dehors. Ainſi l'jdée d'vngeant, où d'vn homme que l'on conçoit grand comme vne montagne, ou ſi vous voulez cõme tout le monde, eſt la meſme que l'jdée étrangere d'vn homme d'vne grãdeur ordinaire, que l'eſprit a étenduë à ſa fantaiſie, quoy qu'il la conçoiue d'autant plus cõfuſément qu'il l'a d'auantage a grandie. De meſme auſſi l'jdée

d'vne pyramide, d'vne ville, ou de telle autre choſe que ce ſoit qu'on n'aura iamais veuë, eſt la meſme que l'jdée étrangere, (mais vn peu defigurée, & par conſequent coufuſe) d'vne pyramide, ou d'vne ville qu'on aura veuë auparauant, laquelle l'eſprit aura en quelque façon multipliée, diuiſée, & comparée.

Pour ces eſpeces que vous apelez naturelles, ou que vous dites eſtre nées auec nous, ie ne penſe pas qu'il y en ait aucune de ce genre, & meſme toutes celles qu'on apelle de ce nom ſemblent auoir vne origine étrangere. *I'ay*, dites vous, *comme vne ſuite & dependance de ma nature d'entendre ce que c'eſt qu'on nomme en general vne choſe.* Ie ne penſe pas que vous vouliez parler de la faculté meſme d'entendre, de laquelle il ne peut y auoir aucun doute, & dont il n'eſt pas icy queſtion; mais plutoſt vous entendez parler de l'jdée *d'vne choſe.* Vous ne parlez pas auſſi de l'jdée d'vne choſe particuliere; car le Soleil, cette pierre, & toutes les choſes ſingulieres, ſont du genre des choſes dont vous dites que les jdées ſont étrangeres, & non pas naturelles. Vous parlez donc de l'jdée d'vne choſe conſiderée en general, & entant qu'elle eſt ſynonyme auec l'eſtre, & d'egale étenduë que luy. Mais, ie vous prie, comment cette jdée generale peut-elle eſtre dans l'eſprit, ſi en meſme temps il n'y a en luy autant de choſes ſingulieres, & meſme les genres de ces choſes, deſquelles l'eſprit faiſant abſtraction forme vn concept, ou vne jdée qui conuienne à toutes en general, ſans eſtre propre à pas

vne en particulier ? Certainement ſi l'jdée d'vne choſe eſt naturelle, celle d'vn animal, d'vne plante, d'vne pierre, & de tous les vniuerſaux, ſera auſſi naturelle, & il ne ſera pas beſoin de nous tant trauailler à faire le diſcernement de pluſieurs choſes ſingulieres, afin qu'en ayant retranché toutes les differences, nous ne retenions rien que ce qui paroiſtra clairement eſtre commun à toutes en general, ou bien, ce qui eſt le meſme, afin que nous en formions vne jdée generique. Vous dites auſſi *que vous auez comme vn apanage de voſtre nature d'entendre ce que c'eſt que verité, ou bien*, comme ie l'interprete, *que l'jdée de la verité eſt naturellement emprainte en voſtre ame.* Mais ſi la verité n'eſt rien autre choſe que la conformité du iugement auec la choſe dont on le porte, la verité n'eſt qu'vne relation, & par conſequent n'eſt rien de diſtinct de la choſe meſme & de ſon jdée comparées l'vne auec l'autre : ou, ce qui ne differe point, n'eſt rien de diſtinct de l'jdée de la choſe : laquelle n'a pas ſeulement la vertu de ſe repreſenter elle meſme, mais auſſi la choſe, telle qu'elle eſt. C'eſt pourquoy l'jdée de la verité eſt la meſme que l'jdée de la choſe, entant qu'elle luy eſt conforme, ou bien entant qu'elle la repreſente telle qu'elle eſt en effect. De façon que ſi l'jdée de la choſe n'eſt point née auec nous, & qu'elle ſoit étrangere, l'jdée de la verité ſera auſſi étrangere, & non pas née auec nous. Et cecy s'entendant de chaque verité particuliere, ſe peut auſſi entendre de la verité conſiderée en ge-

neral, dont la notion ou l'jdée ſe tire (ainſi que nous venons de dire de l'jdée d'vne choſe en general) des notions, ou des jdées de chaque verite particuliere. Vous dites encore, *que c'eſt vne choſe qui vous eſt naturelle d'entendre ce que c'eſt que penſée* (c'eſt à dire ſelon que ie l'interprete touſiours) *que l'jdée de la penſée eſt née auec vous, & vous eſt naturelle*. Mais tout ainſi que l'eſprit, de l'jdée d'vne ville forme l'jdée d'vne autre ville, de meſme auſſi il peut de l'jdée d'vne action, par exemple d'vne viſion, ou d'vne autre ſemblable, former l'jdée d'vne autre action, à ſçauoir, de la penſée meſme : Car il y a touſiours vn certain raport & analogie entre les facultez qui connoiſſent, qui fait que l'vne conduit ayſement à la connoiſſance de l'autre ; combien qu'à vray dire il ne ſe faut pas beaucoup mettre en peine de ſçauoir de quel genre eſt l'jdée de la penſée, nous deuons plutoſt reſeruer ce ſoin pour l'jdée de l'eſprit meſme, ou de l'ame, laquelle ſi nous acordons vne fois qu'elle ſoit née auec nous, il n'y aura pas grand inconuenient de dire auſſi le meſme de l'jdée de la penſée : c'eſt pourquoy il faut attendre iuſqu'à ce qu'il ait eſté prouué de l'eſprit, que ſon jdée eſt naturellement en nous.

3. Aprés cela il ſemble *que vous reuoquiez en doute, non ſeulement ſçauoir ſi quelques jdées procedent des choſes exiſtantes hors de nous, mais meſme que vous doutiez s'il y a aucunes choſes qui exiſtent hors de nous* : d'où il ſemble que vous inferiez, *qu'encore bien que vous ayez en*

vous les jdées de ces choſes qu'on apelle exterieures, il ne s'enſuit pas neantmoins qu'il y en ait aucunes qui exiſtent dans le monde, pource que les jdées que vous en auez n'en procedent pas neceſſairement : mais peuuent ou proceder de vous, ou auoir eſté introduites en vous par quelque autre maniere qui ne vous eſt pas connue. C'eſt auſſi ie croy pour cette raiſon qu'vn peu auparauant vous ne diſiez pas *que vous auiez aperceu la terre, le ciel, & les aſtres, mais ſeulement les jdées de la terre, du ciel, & des aſtres, par qui vous pouuiez eſtre deceu.* Si donc vous ne croyez pas encore qu'il y ait vne terre, vn ciel, & des aſtres, pourquoy, ie vous prie, marchez vous ſur la terre? pourquoy leuez vous les yeux pour contempler le Soleil? pourquoy vous aprochez vous du feu pour en ſentir la chaleur? pourquoy vous mettez vous à table, ou pourquoy mangez vous pour raſſaſier voſtre faim? pourquoy remuez vous la langue pour parler? & pourquoy mettez vous la main à la plume pour nous eſcrire vos penſées? Certes ces choſes peuuent bien eſtre dites ou inuentées ſubtilement, mais on n'a pas beaucoup de peine à s'en deſabuſer; & n'eſtant pas poſſible que vous doutiez tout de bon de l'exiſtence de ces choſes, & que vous ne ſçachiez fort bien qu'elles ſont quelque choſe d'exiſtant hors de vous, traittons les choſes ſerieuſement & de bonne foy, & acoutumons nous a parler des choſes comme elles ſont. Que ſi ſupoſé l'exiſtence des choſes exterieures, vous penſez qu'on ne puiſſe pas démontrer

ſufiſamment que nous empruntons d'elles les jdées que nous en auons, il faut non ſeulement que vous repondiez aux difficultez que vous vous propoſez vous meſme, mais auſſi à toutes celles que l'on vous pouroit obiecter.

Pour montrer que les idées que nous auons de ces choſes viennent de dehors, vous dites, *qu'il ſemble que la nature nous l'enſeigne ainſi: & que nous experimentons qu'elles ne viennent point de nous, & ne dépendent point de noſtre volonté.* Mais pour ne rien dire ny des raiſons ny de leurs ſolutions, il faloit auſſi entre les autres difficultez faire & ſoudre celle-cy, à ſçauoir, pourquoy dans vn aueugle né il n'y a aucune ideé de la couleur, ou dans vn ſourd aucune ideé de la voix: ſinon parce que ces choſes exterieures n'ont peu d'elles meſmes enuoyer aucune image de ce qu'elles ſont dans l'eſprit de cét infortuné, dautant que dés le premier inſtant de ſa naiſſance les auenuës en ont eſté bouchées par des obſtacles qu'elles n'ont peu forcer. Vous faites apres cela inſtance ſur l'exemple du Soleil, *de qui nous auons deux Idées bien differentes, l'vne que nous auons receuë par les ſens, & ſelon celle-là il nous paroiſt fort petit; & l'autre qui eſt priſe des raiſons de l'Aſtronomie, ſelon laquelle il nous paroiſt fort grand: or de ces deux Idées celle-là eſt la plus vraye, & la plus conforme à ſon exemplaire, qui ne vient point des ſens, mais qui eſt tirée de certaines notions qui ſont nées auec nous, ou qui eſt faite par nous en quelque autre maniere que ce ſoit.* Mais on peut reſpondre à cela que ces deux Idées du Soleil ſont

ſemblables, & vrayes, ou conformes au Soleil, mais l'vne plus, & l'autre moins; de la meſme façon que deux differentes idées d'vn meſme homme, dont l'vne nous eſt enuoyée de dix pas, & l'autre de cent, ou de mille, ſont ſemblables, vrayes, & conformes, mais celle-là plus, & celle-cy moins : dautant que celle qui vient de plus prez ſe diminuë moins que celle qui vient de plus loin; comme il me ſeroit aiſé de vous expliquer en peu de paroles, ſi c'eſtoit icy le lieu de le faire, & que vous vouluſſiez tomber d'accord de mes principes. Au reſte quoy que nous n'aperceuions point autrement que par l'eſprit cette vaſte Idée du Soleil, ce n'eſt pas à dire pour cela qu'elle ſoit tirée de quelque notion qui ſoit naturellement en nous, mais il arriue que celle que nous receuons par les ſens (conformement à ce que l'experience apuyée de la raiſon nous aprend que les meſmes choſes eſtant éloignées paroiſſent plus petites que lors qu'elles ſont plus proches) eſt autant acreuë par la force de noſtre eſprit, qu'il eſt conſtant que le Soleil eſt diſtant de nous, & que ſon diametre eſt égal à tant de demy diametres de la terre. Et voulez vous voir comme quoy la nature n'a rien mis en nous de cette jdée? cherchez la dans vn aueugle né. Vous verrez premierement que dans ſon eſprit elle n'eſt point colorée, ou lumineuſe; vous verrez en ſuite qu'elle n'eſt point ronde, ſi quelqu'vn ne l'en a auerty, & qu'il n'ait auparauant manié quelque choſe de rond : vous verrez en fin qu'elle n'eſt point ſi grande, ſi la raiſon, ou l'autori-

té, ne luy a fait amplifier celle qu'il auoit conceuë. Mais pour dire quelque choſe de plus, & ne nous point flater, nous autres qui auons tant de fois contemplé le Soleil, tant de fois meſuré ſon diametre aparent, tant de fois raiſonné ſur ſon veritable diametre, auons nous vne autre jdée, ou vne autre image du Soleil que la vulgaire ? La raiſon nous montre bien à la verité que le Soleil eſt cent ſoixante & tant de fois plus grand que la terre, mais auons nous pour cela l'jdée d'vn corps ſi vaſte & ſi eſtendu ? nous agrandiſſons bien celle que nous auons receuë par les ſens autant que nous pouuons, noſtre eſprit s'efforce de l'acroiſtre autant qu'il eſt en luy, mais au bout du compte noſtre eſprit ſe confond luy-meſme, & ne ſe remplit que de tenebres : & ſi nous voulons auoir vne penſée diſtincte du Soleil, il faut que nous ayons recours à l'jdée que nous auons receuë de luy par l'entremiſe des ſens. C'eſt aſſez que nous croyïons que le Soleil eſt beaucoup plus grand que ce qu'il nous paroiſt ; & que ſi noſtre œil en eſtoit plus proche, il en receuroit vne jdée bien plus ample, & plus étenduë. Mais il faut que noſtre eſprit ſe contente de celle que nos ſens luy preſentent, & qu'il la conſidere telle qu'elle eſt.

4. En ſuite dequoy reconnoiſſant l'inégalité & la diuerſité qui ſe rencontre entre les jdées ; *Il eſt certain*, dites vous, *que celles qui me repreſentent des ſubſtances, ſont quelque choſe de plus, & contiennent en ſoy, pour ainſi parler, plus de realité obiectiue, que celles qui*

qui me repreſentent ſeulement des modes, ou accidens ; Et en fin celle par laquelle ie conçoy vn Dieu ſouuerain, eternel, infini, tout puiſſant, & createur vniuerſel de toutes les choſes qui ſont hors de luy, a ſans doute en ſoy plus de realité obiectiue, que celles par qui les ſubſtances finies me ſont repreſentées. Voſtre eſprit vous conduit icy bien viſte, c'eſt pourquoy il le faut vn peu areſter. Ie ne m'amuſe pas neantmoins à vous demander d'abord ce que vous entendez par ces mots de *realité obiectiue* : Il ſuffit que nous ſçachions que ſe diſant vulgairement que les choſes exterieures ſont formellement & réellement en elles meſmes, mais obiectiuement ou par repreſentation dans l'entendement, il ſemble que vous ne vouliez dire autre choſe, ſinon que l'jdée doit ſe conformer entierement à la choſe dont elle eſt l'jdée : en telle ſorte qu'elle ne contienne rien en obiect, qui ne ſoit en effect dans la choſe : & qu'elle repreſente d'autant plus de realité, que la choſe repreſentée en contient en elle meſme. Ie ſçay bien qu'incontinent aprés vous faites diſtinction entre la realité obiectiue, & la realité formelle, laquelle, comme ie penſe, eſt l'jdée meſme, non plus comme repreſentant quelque choſe, mais conſiderée comme vn eſtre ſeparé, & ayant de ſoy quelque ſorte d'entité. Mais quoy qu'il en ſoit, il eſt certain que ny l'jdée, ny ſa realité obiectiue, ne doit pas eſtre meſurée ſelon toute la realité formelle que la choſe a en ſoy : mais ſeulement ſelon cette partie dont l'eſprit a eu connoiſ-

ſance, ou pour parler en d'autres termes, ſelon la connoiſſance que l'eſprit en a. Ainſi, certes, on dira que l'idée qui eſt en vous d'vne perſonne que vous auez ſouuent veuë, que vous auez attentiuement conſiderée, & que vous auez regardée de tous coſtez, eſt tres-parfaite: mais que celle que vous pouuez auoir de celuy que vous n'aurez veu qu'vne fois en paſſant, & que vous n'auez pas pleinement enuiſagé, eſt tres imparfaite. Que ſi au lieu de ſa perſonne vous n'auez veu que le maſque qui en cachoit le viſage, & les habits qui en couuroyent tout le corps, certainement on doit dire que vous n'auez point d'jdée de cet homme, ou ſi vous en auez, qu'elle eſt fort imparfaite, & grandement confuſe.

D'où i'infere que l'on peut bien auoir vne jdée diſtincte & veritable des accidens; mais qu'on ne peut auoir tout au plus qu'vne jdée confuſe, & contrefaitte de la ſubſtance qui en eſt voilée. En telle ſorte que lors que vous dites *qu'il y a plus de realité obiectiue dans l'jdée de la ſubſtance que dans celle des accidens*; on doit premierement nier qu'on puiſſe auoir vne jdée naïue & veritable de la ſubſtance, & partant qu'on puiſſe auoir d'elle aucune realité obiectiue: & de plus quand on vous l'auroit accordé, on ne peut pas dire qu'elle ſoit plus grande que celle qui ſe rencontre dans les jdées des accidens: veu que tout ce qu'elle a de realité, elle l'emprunte des jdées des accidens, ſoubz leſquels, ou a la façon deſquels nous auons dit cy-deuant que la ſubſtance

eſtoit conceuë, faiſant voir qu'elle ne peut eſtre conceuë que comme quelque choſe d'étendu, figuré, coloré &c.

Touchant ce que vous adioutez *de l'jdée de Dieu*, dites moy ie vous prie, puis que vous n'eſtes pas encore aſſuré de ſon exiſtence, comment pouuez vous ſçauoir qu'il nous eſt repreſenté par ſon jdée comme vn eſtre, eternel, infini, tout puiſſant, & createur de toutes choſes &c? Cette jdée que vous en formez, ne vient-elle point plutoſt de la connoiſſance que vous auez euë auparauant de luy, entant qu'il vous a pluſieurs fois eſté repreſenté ſous ces attributs? car à dire vray le décririez vous de la ſorte, ſi vous n'en auiez iamais rien ouy dire de ſemblable? Vous me direz peut-eſtre que cela n'eſt maintenant aporté que pour exemple, ſans que vous definiſſiez encore rien de luy; Ie le veux: mais prenez garde de n'en pas faire aprés vne préiugé.

Vous dites *qu'il y a plus de realité obiéctiue dans l'jdée d'vn Dieu infiny, que dans l'jdée d'vne choſe finie.* Mais premierement l'eſprit humain n'eſtant pas capable de conceuoir l'infinité, ne peut pas auſſi auoir, ny ſe figurer vne jdée qui repreſente vne choſe infinie. Et partant celuy qui dit vne choſe infinie, attribuë à vne choſe qu'il ne comprend point, vn nom qu'il n'entend pas non plus; dautant que comme la choſe s'étend au delà de toute ſa comprehenſion, ainſi cette infinité, ou cette negation de termes qui eſt attri-

buée à cette extenſion, ne peut eſtre entenduë par celuy dont l'intelligence eſt touſiours reſtrainte & renfermée dans quelques bornes. En aprés toutes ces hautes perfections que nous auons coûtume d'attribuer à Dieu, ſemblent auoir eſté tirées des choſes que nous admirons ordinairement en nous, comme ſont la durée, la puiſſance, la ſcience, la bonté, le bonheur, &c. auſquelles ayant donné toute l'eſtenduë poſſible, nous diſons que Dieu eſt eternel, tout puiſſant, tout connoiſſant, ſouuerainement bon, parfaitement heureux, &c. Et ainſi l'Idée de Dieu repreſente bien à la verité toutes ces choſes, mais elle n'a pas pour cela plus de realité objectiue qu'en ont les choſes finies priſes toutes enſemble, des jdées deſquelles cette Idée de Dieu a eſté compoſée, & aprés agrandie en la maniere que ie viens de décrire. Car ny celuy qui dit eternel n'embraſſe pas par ſa penſée toute l'eſtenduë de cette durée qui n'a iamais eu de commencement, & qui n'aura iamais fin: ny celuy qui dit tout puiſſant ne comprend pas toute la multitude des effets poſſibles; & ainſi des autres attributs. Et en fin qui eſt celuy que l'on peut dire auoir vne jdeé de Dieu entiere & parfaite, c'eſt à dire qui le repreſente tel qu'il eſt? Que Dieu ſeroit peu de choſe s'il n'eſtoit point autre que nous le conceuons, & s'il n'auoit que ce peu de perfections que nous remarquons eſtre en nous, quoy que nous conceuions qu'elles ſont en luy d'vne façon beaucoup plus parfaite. La proportion qui eſt entre les perfections de Dieu, &

celles de l'homme, n'eſt-elle pas infiniment moindre, que celle qui eſt entre vn elefant, & vn petit ciron? Si donc celuy-là paſſeroit pour ridicule, lequel formant vne jdée ſur le modele des perfections qu'il auroit remarquées dans vn ciron, voudroit dire que cette jdée qu'il a ainſi formée eſt celle d'vn elefant, & qu'elle le repreſente au naïf: pourquoy ne ſe moquera-t'on pas de celuy qui formant vne jdée ſur le modele des perfections de l'homme, voudra dire que cette jdée eſt celle de Dieu meſme, & qu'elle le repreſente parfaitement? Et meſme ie vous demande, comment pouuons nous reconnoiſtre que ce peu de perfections que nous trouuons eſtre en nous, ſe retrouue auſſi en Dieu? Et aprés l'auoir reconnu quelle peut eſtre l'eſſence que nous pouuons delà nous imaginer de luy? Certainement Dieu eſt infiniment éleué au deſſus de toute comprehenſion: & quand noſtre eſprit ſe veut apliquer à ſa contemplation, non ſeulement il ſe reconnoiſt trop foible pour le comprendre, mais encor il s'aueugle, & ſe confond luy-meſme. C'eſt pourquoy il n'y a pas lieu de dire que nous ayons aucune jdée veritable de Dieu qui nous le repreſente tel qu'il eſt: c'eſt bien aſſez ſi par le raport des perfections qui ſont en nous, nous venons à en produire & former quelqu'vne qui s'accommodant à noſtre foibleſſe, ſoit propre auſſi pour noſtre vſage, laquelle ne ſoit point au deſſus de noſtre portée, & qui ne contienne aucune realité que nous n'ayons auparauant reconnu eſtre dans les autres

choſes, ou que par leur moyen nous n'ayons aperceuë.

5. Vous dites en ſuite *qu'il eſt manifeſte par la lumiere naturelle, qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité dans la cauſe efficiente, & totale, qu'il y en a dans l'effect: & cela pour inferer qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité formelle dans la cauſe d'vne idée, que l'idée contient de realité objectiue.* Ce pas-cy eſt encore bien grand, & il eſt auſſi à propos que nous nous y arreſtions vn peu. Et premierement cette commune Sentence, *qu'il n'y a rien dans l'effect qui ne ſoit dans ſa cauſe*, ſemble deuoir eſtre plutoſt entenduë de la cauſe materielle, que de la cauſe efficiente: Car la cauſe efficiente eſt quelque choſe d'exterieur, & qui ſouuentefois meſme eſt d'vne nature differente de ſon effect. Et bien que l'effect ſoit dit auoir ſa realité de la cauſe efficiente, toutesfois il n'a pas neceſſairement la meſme que la cauſe efficiente a en ſoy, mais il en peut auoir vne autre qu'elle aura empruntée d'ailleurs. Cela ſe voit manifeſtement dans les effects de l'art. Car encore que la maiſon ait toute ſa realité de l'Architecte, toutesfois l'Architecte ne la luy donne pas du ſien, mais il l'emprunte d'ailleurs. Le Soleil fait la meſme choſe lors qu'il change diuerſement la matiere d'icy-bas, & que par ce changement il engendre diuers animaux; bien plus, il en eſt de meſme des peres & des meres, de qui quoy que les enfans reçoiuent vn peu de matiere, ils ne la reçoiuent pas neantmoins d'eux comme d'vn principe ef-

ficient, mais ſeulement comme d'vn principe materiel. Ce que vous objectez *que l'eſtre d'vn effect doit eſtre formellement ou eminemment dans ſa cauſe*, ne veut dire autre choſe, ſinon que l'effect a quelquefois vne forme ſemblable à celle de ſa cauſe, & quelquefois vne differente, mais auſſi moins parfaite: en ſorte qu'alors la forme de la cauſe eſt plus noble que celle de ſon effect. Mais il ne s'enſuit pas pour cela que la cauſe qui contient eminemment ſon effect, luy donne quelque partie de ſon eſtre, ou bien que celle qui le contient formellement, partage ſa propre forme auec ſon effect. Car bien qu'il ſemble que cela ſe faſſe de la ſorte dans la generation des choſes viuantes, qui ſe fait par la voye de la ſemence, vous ne direz pas neantmoins, ie penſe, que lors qu'vn pere engendre ſon fils, il retranche & donne à ſon fils vne partie de ſon ame raiſonnable. En vn mot, la cauſe efficiente ne contient point autrement ſon effect, ſinon entant qu'elle le peut former d'vne certaine matiere, & donner à cette matiere ſa derniere perfection.

En aprés pour l'examen de ce que vous inferez touchant *la realité objectiue*, ie prens l'exemple de mon image meſme, laquelle peut eſtre conſiderée ou dans vn miroir, deuant lequel ie me preſente, ou dans vn tableau que le peintre aura tiré. Car comme ie ſuis moy-meſme la cauſe de l'image qui eſt dans le miroir, entant que de moy i'enuoye mon image dans le miroir, & que le peintre eſt la cauſe de l'image qui eſt dé-

peinte dans le tableau; De meſme lors que l'jdée ou l'image de moy-meſme eſt dans voſtre eſprit, ou dans l'eſprit de quelqu'autre, on peut demander, ſi ie ſuis moy-meſme la cauſe de cette image, entant que i'enuoye mon eſpece dans l'œil, & par ſon entremiſe iuſqu'à l'entendement meſme : ou bien s'il y a quelqu'autre cauſe qui comme vn peintre adroit & ſubtil la trace & la touche dans l'entendement. Mais il ſemble qu'il n'en faille point rechercher d'autre que moy; car quoy que par aprés l'entendement puiſſe agrandir ou diminuer, compoſer & manier comme il luy plaiſt cette image de moy-meſme, ie ſuis neantmoins la cauſe premiere & principale de toute la realité qu'elle a en ſoy. Et ce qui ſe dit icy de moy, ſe doit entendre de la meſme façon de tous les autres objets exterieurs. Maintenant vous diſtinguez en deux façons la realité que vous attribuez à cette jdée, ſçauoir eſt, en realité formelle, & en realité objectiue; Et quant à la formelle, elle ne peut eſtre autre que cette ſubſtance ſubtile & deliée qui coule & exhale inceſſamment de moy, & qui dés auſſi-toſt qu'elle eſt receuë dans l'entendement ſe transforme en vne jdée. (Que ſi vous ne voulez pas que l'eſpece qui vient de l'object ſoit vn écoulement de ſubſtance, eſtabliſſez ce qu'il vous plaira, vous en diminuerez touſiours la realité.) Et pour le regard de la realité obiectiue, elle ne peut eſtre autre que la repreſentation ou la reſſemblance que cette jdée a de moy-meſme, ou tout au plus que la ſymmetrie & l'arangement qui fait

que

que les parties de cette jdée ſont tellement diſpoſées qu'elles me repreſentent. Et de quelque façon que vous le preniez, ie ne voy pas que ce ſoit rien de réel; pource que c'eſt ſimplement vne relation des parties entr'elles, entant que raportées à moy; ou bien c'eſt vn mode de la realité formelle, entant qu'elle eſt arangée & diſpoſée d'vne telle façon, & non d'vne autre: mais cela importe fort peu; ie veux bien puiſque vous le voulez, qu'elle ſoit apelée *realité obiectiue*. Cela eſtant poſé, vous deuriez, ce ſemble, comparer la Realité formelle de cette jdée auec la mienne propre, ou bien auec ma ſubſtance, & ſa realité obiectiue auec la ſymmetrie des parties de mon corps, ou auec la delineation & la forme exterieure de moy-meſme, mais neantmoins il vous plaiſt de comparer ſa realité objectiue auec ma realité formelle. En fin quoy qu'il en ſoit de la façon auec laquelle vous expliquez cét axiome precedent, il eſt manifeſte, que non ſeulement il y a en moy autant de realité formelle, qu'il y a de realité objectiue dans l'jdée de moy-meſme; mais auſſi que la realité formelle de cette jdée, n'eſt preſque rien au reſpect de ma realité formelle, c'eſt à dire de la realité de toute ma ſubſtance. C'eſt pourquoy ie demeure d'accord auec vous, *qu'il doit y auoir pour le moins autant de realité formelle dans la cauſe d'vne jdée, qu'il y a dans cette jdée de realité objectiue*, veu que tout ce qui eſt contenu dans vne jdée n'eſt preſque rien en comparaiſon de ſa cauſe.

6. Vous pourſuiuez, & dites *Que s'il y a en vous*

vne idée dont la realité objectiue ſoit ſi grande, que vous ne l'ayez point contenuë ny formellement, ny eminemment, & de qui par conſequent vous n'ayez peu eſtre la cauſe, que pour lors il ſuit de là neceſſairement qu'il y a dans le monde vn autre eſtre que vous qui exiſte : & que ſans cela vous n'auez aucun argument qui vous rende certain de l'exiſtence d'aucune choſe. Mais, comme i'ay deſia dit auparauant, vous n'eſtes pas la cauſe de la realité des idées, mais bien les choſes meſmes qui ſont repreſentées par elles, entant qu'elles enuoyent leurs images dans vous, comme dans vn miroir ; quoy que vous puiſſiez de là prendre quelquefois occaſion de vous figurer des chimeres. Mais ſoit que vous en ſoyez la cauſe, ſoit que vous ne le ſoyez pas, eſtes vous pour cela en doute qu'il y ait quelqu'autre choſe que vous qui exiſte dans le monde? ne nous en faites point accroire ie vous prie ; car quoy qu'il en ſoit des idées, ie ne penſe pas qu'il ſoit beſoin de chercher des raiſons pour vous prouuer vne choſe ſi conſtante. Vous parcourez aprés cela *les idées qui ſont en vous, & entre ces idées, outre celle de vous-meſme, vous comptez auſſi les idées de Dieu, des choſes corporelles & inanimées, des Anges, des animaux, & des hommes : Et cela pour inferer (aprés auoir dit qu'il ne peut y auoir aucune difficulté pour ce qui regarde l'idée de vous-meſme) que les idées des hommes, des animaux, & des Anges peuuent eſtre composées de celles que vous auez de Dieu, de vous-meſme, & des choſes corporelles ; & meſme que les idées des choſes corporelles peuuent venir de vous-meſme.* Mais ie trouue icy qu'il y

a lieu de s'etonner comment vous auancez ſi aſſurement que vous ayez l'jdée de vous-meſme, (& meſme vne jdée ſi féconde, que d'elle ſeule vous en puiſſiez tirer vn ſi grand nombre d'autres) & qu'à ſon égard il ne peut y auoir aucune difficulté : quoy que neantmoins il ſoit vray de dire, ou que vous n'auez point l'jdée de vous-meſme, ou ſi vous en auez aucune, qu'elle eſt fort confuſe & imparfaite, comme i'ay deſia remarqué ſur la precedente meditation. Il eſt bien vray que vous ſouteniez en ce lieu-là, que rien ne pouuoit eſtre connu plus facilement & plus euidemment par vous que vous-meſme ; mais que direz vous ſi ie vous montre ici, que n'eſtant pas poſſible que vous ayez, ny meſme que vous puiſſiez auoir, l'jdée de vous meſme, il n'y a rien que vous ne connoiſſiez plus facilement & plus euidemment que vous, ou que voſtre Eſprit.

Et certes conſiderant pourquoy & comment il ſe peut faire que l'œil ne ſe voye pas luy-meſme, ny que l'entendement ne ſe conçoiue point : il m'eſt venu en la penſée que rien n'agit ſur ſoy-meſme : car en effect ny la main (ou du moins l'extremité de la main) ne ſe frape point elle meſme, ny le pied ne ſe donne point vn coup. Or eſtant d'ailleurs neceſſaire pour auoir la connoiſſance d'vne choſe, que cette choſe agiſſe ſur la faculté qui connoiſt, c'eſt à dire, qu'elle enuoye en elle ſon eſpece, ou bien qu'elle l'informe & la rempliſſe de ſon image, c'eſt vne choſe euidente que la faculté meſme n'eſtant

pas hors de soy, ne peut pas enuoyer ou transmettre en soy son espece, ny par consequent former la notion de soy-mesme. Et pourquoy pensez-vous que l'œil ne se voyant pas luy-mesme dans soy, se voit neantmoins dans vn miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil & le miroir il y a vn espace, & que l'œil agit de telle sorte contre le miroir, en enuoyant contre luy son image, que le miroir aprés agit contre l'œil, en renuoyant contre luy sa propre espece. Donnez moy donc vn miroir contre lequel vous agissiez en mesme façon, & ie vous assure que venant à reflechir & renuoyer contre vous vostre propre espece, vous pourez alors vous voir & connoistre vous-mesme, non pas à la verité par vne connoissance directe, mais du moins par vne connoissance reflechie : autrement ie ne voy pas que vous puissiez auoir aucune notion ou jdée de vous-mesme. Ie pourois encore icy insister, comment il est possible que vous ayez l'jdée de Dieu, si ce n'est peut-estre vne jdée telle que ie l'ay naguieres decritte ? comment celle des Anges ? desquels si vous n'auiez iamais ouy parler, ie doute si iamais vous en auriez eu aucune pensée ; comment celles des animaux, & de tout le reste des choses ? dont ie suis presque assuré que vous n'auriez iamais eu aucune jdée, si elles ne vous estoyent jamais tombées sous les sens : non plus que vous n'en auez point d'vne infinité de choses dont la veuë ny la renommée n'est iamais paruenuë iusques à vous ; Mais sans in-

ſiſter d'auantage la deſſus, ie demeure d'accord qu'on peut tellement aranger & compoſer les jdées des diuerſes choſes qui ſont en l'eſprit, que de là il en naiſſe les formes de pluſieurs autres choſes, combien que celles dont vous faites le dénombrement ne ſemblent pas ſufiſantes pour vne ſi grande diuerſité, ny meſme pour l'jdée diſtincte & determinée d'aucune choſe que ce ſoit. Ie m'areſte ſeulement aux jdées des choſes corporelles, touchant leſquelles ce n'eſt pas vne petite difficulté de ſçauoir comment de la ſeule jdée de vous-meſme (au moment que vous maintenez n'eſtre pas corporel, & que vous vous conſiderez comme tel) vous les auez peu deduire. Car ſi vous n'auez connoiſſance que de la ſubſtance ſpirituelle, ou incorporelle, comme ſe peut-il faire que vous conceuiez auſſi la ſubſtance corporelle? y a-t'il aucun raport entre l'vne & l'autre de ces ſubſtances? Vous dites qu'elles conuiennent entr'elles, en ce qu'elles ſont toutes deux capables d'exiſter: Mais cette conuenance ne peut eſtre entenduë, ſi premierement on ne conçoit la nature des choſes que l'on dit auoir de la conuenance. Car vous en faites vne notion commune, qui ne peut eſtre formée que ſur la connoiſſance des choſes particulieres. Certes ſi par la connoiſſance de la ſubſtance incorporelle l'entendement peut former l'jdée de la ſubſtance corporelle, il ne faut plus douter qu'vn aueugle né, ou vne perſonne qui dez ſa naiſſance auroit eſte detenuë parmi

des tenebres fort épaiſſes, ne puiſſe former l'idée des couleurs & de la lumiere. Vous dites qu'on peut en ſuite auoir l'idée de l'eſtenduë, de la figure, du mouuement, & des autres ſenſibles communs; mais vous le dites ſeulement ſans le prouuer, & cela vous eſt fort aiſé à dire. Auſſi ie m'étonne ſeulement pourquoy vous ne déduiſez pas auec la meſme facilité l'idée de la lumiere, des couleurs, & des autres choſes qui ſont les obiects particuliers des autres ſens. Mais c'eſt aſſez s'areſter ſur cette matiere.

7. Vous concluez, *Et partant il ne reſte que la ſeule idée de Dieu, dans laquelle il faut conſiderer s'il y a quelque choſe qui n'ait peu venir de moy-meſme. Par le nom de Dieu i'entens vne ſubſtance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoiſſante, toute puiſſante, & par laquelle moy-meſme, & toutes les autres choſes qui ſont (s'il eſt vray qu'il y en ait qui exiſtent) ont eſté creées & produites. Toutes leſquelles choſes ſont en effect telles, que plus attentiuement ie les conſidere, & moins ie me perſuade que l'idée que i'en ay puiſſe tirer ſon origine de moy ſeul; & par conſequent, de tout ce qui a eſté dit cy-deuant, il faut neceſſairement conclure que Dieu exiſte.* Vous voila en fin paruenu où vous aſpiriez : Quant à moy, comme i'embraſſe la concluſion que vous venez de tirer, auſſi ne voy-je pas d'où vous la pouuez deduire. Vous dites *que les choſes que vous conceuez de Dieu ſont telles qu'elles n'ont peu venir de vous-meſmes*, pour inferer de là *qu'elles ont deu venir de Dieu.* Mais premierement il

n'y a rien de plus vray qu'elles ne ſont point venuës de vous-meſmes, & que vous n'en auez point eu l'intelligence de vous ſeul. Car outre que les objets meſmes exterieurs vous en ont enuoyé les idées, elles ſont auſſi parties, & vous les auez apriſes de vos parens, de vos maiſtres, des diſcours des ſages, & en fin de l'entretien de ceux auec qui vous auez conuerſé. Mais vous repondrez peut-eſtre, ie ne ſuis qu'vn eſprit, qui ne ſçay pas s'il y a rien au monde hors de moy, ie doute meſme ſi i'ay des oreilles par qui i'aye peu oüir aucune choſe, & ne connois point d'hommes auec qui i'aye peu conuerſer. Vous pouuez répondre cela; mais le diriez vous, ſi vous n'auiez en effect point d'oreilles pour nous oüir, & s'il n'y auoit point d'hommes qui vous euſſent apris à parler? Parlons ſerieuſement, & ne deguiſons point la verité; ces paroles que vous prononcez de Dieu, ne les auez vous pas apriſes de la frequentation des hommes auec qui vous auez veſcu? & puis que vous tenez d'eux les paroles, ne tenez vous pas d'eux auſſi les notions deſignées, & entenduës par ces meſmes paroles? & partant, quoy qu'on vous accorde qu'elles ne peuuent pas venir de vous ſeul, il ne s'enſuit pas pour cela, qu'elles doiuent venir de Dieu, mais ſeulement de quelque choſe hors de vous. En aprés, qui a-t'il dans ces idées, que vous n'ayez peu former & compoſer de vous-meſme à l'occaſion des choſes que vous auez autrefois veuës, & apriſes? Penſez-vous pour cela conceuoir quelque choſe qui ſoit au deſſus

de l'intelligence humaine ? Certainement ſi vous conceuiez Dieu tel qu'il eſt, vous auriez raiſon de croire que vous auriez eſté inſtruit & enſeigné de Dieu meſme : mais tous ces atributs que vous donnez à Dieu, ne ſont rien autre choſe qu'vn amas de certaines perfections, que vous auez remarquées en quelques hommes, ou en d'autres creatures, leſquelles l'eſprit humain eſt capable d'entendre, d'aſſembler, & d'amplifier comme il luy plaiſt, ainſi qu'il a deſia eſté pluſieurs fois obſerué.

Vous dites *que bien vous puiſſiez auoir de vous-meſme l'jdée de la ſubſtance, parce que vous eſtes vne ſubſtance: vous ne pouuez pas neantmoins auoir de vous-meſme l'jdée de la ſubſtance infinie, parce que vous n'eſtes pas infiny.* Mais vous vous trompez grandement, ſi vous penſez auoir l'jdée de la ſubſtance infinie, laquelle ne peut eſtre en vous que de nom ſeulement, & en la maniere que les hommes peuuent comprendre l'infiny, qui eſt en effect ne le pas comprendre ; De ſorte qu'il n'eſt pas neceſſaire, qu'vne telle jdée ſoit émanée d'vne ſubſtance infinie, puis qu'elle peut eſtre formée en conjoignant, & amplifiant les perfections que l'eſprit humain eſt capable de conceuoir, comme il a deſia eſté dit. Si ce n'eſt peut-eſtre que lors que les anciens Philoſophes en multipliant les jdées qu'ils auoient de cét eſpace viſible, de ce monde, & de ce peu de principes dont il eſt compoſé, ont formé celles d'vn monde infiniment eſtendu, d'vne infinité de principes, & d'vne infinité de mondes, vous vouliez dire qu'ils

qu'ils n'ont pas formé ces idées par la force de leur penſée, mais qu'elles leur ont eſté enuoyées en l'eſprit par vn monde veritablement infiny en ſon eſtenduë, par vne veritable infinité de principes, & par vne infinité de mondes réellement exiſtens!

Quant à ce que vous dites *que vous conceuez l'infiny par vne vraye idée :* certainement ſi elle eſtoit vraye, elle vous repreſenteroit l'infiny comme il eſt en ſoy, & partant vous comprendriez ce qui eſt en luy de plus eſſentiel, & dont il s'agit maintenant, à ſçauoir, l'infinité meſme. Mais voſtre penſée ſe termine toûjours à quelque choſe de finy, & vous ne dites rien que le ſeul nom d'infiny, pource que vous ne ſçauriez comprendre ce qui eſt au delà de voſtre comprehenſion: en ſorte qu'on peut dire auec raiſon que vous ne conceuez l'infiny que par la ſeule negation du finy. Et ce n'eſt pas aſſez de dire *Que vous conceuez plus de realité dans vne ſubſtance infinie que dans vne finie ;* Car il faudroit que vous conceuſſiez vne realité infinie, ce que neantmoins vous ne faites pas. Et meſme à vray dire vous ne conceuez pas plus de realité ; dautant que vous eſtendez ſeulement la ſubſtance finie, & aprés vous vous figurez qu'il y a plus de realité dans ce qui eſt ainſi agrandy & eſtendu par voſtre penſée qu'en cela meſme lors qu'il eſt racourcy, & non eſtendu. Si ce n'eſt que vous veüilliez auſſi que ces Philoſophes conceuſſent en effect plus de realité, lors qu'ils s'imaginoient pluſieurs mondes, que lors qu'ils n'en conceuoient qu'vn ſeul. Et ſur cela ie remarqueray

en passant, que la cause pourquoy nostre esprit se confond d'autant plus, que plus il augmente & amplifie quelque espece, ou idée, vient de ce qu'alors il dérange cette espece de sa situation naturelle, qu'il en oste la distinction des parties, & qu'il l'étend de telle sorte, & la rend si mince & si deliée, qu'enfin elle s'euanouit & se dissipe. Ie ne m'arreste pas à dire que l'esprit se confond pareillement pour vne cause toute opposée, à sçauoir, lors qu'il amoindrit & appetisse par trop vne idée qu'il auoit auparauant conceuë soubz quelque sorte de grandeur.

Vous dites *qu'il n'importe pas que vous ne puissiez comprendre l'infini, ny mesme beaucoup de choses qui sont en luy : mais qu'il suffit que vous en conceuiez bien quelque peu de choses, afin qu'il soit vray de dire que vous en auez vne idée tres-vraye, tres-claire, & tres-distincte.* Tant s'en faut, il n'est pas vray que vous ayez vne vraye idée de l'infini, mais bien seulement du fini, s'il est vray que vous ne compreniez pas l'infini, mais seulement le fini. On peut dire tout au plus que vous connoissez vne partie de l'infini : mais non pas pour cela l'infini mesme ; en mesme façon qu'on pouroit bien dire que celuy-là auroit connoissance d'vne partie du monde, qui n'auroit iamais rien veu que le trou d'vne cauerne, mais on ne pouroit pas dire qu'il auroit l'idée de tout le monde : en sorte qu'il passeroit pour tout affait ridicule, s'il se persuadoit que l'idée d'vne si petite

portion, fuſt la vraye & naturelle jdée de tout le monde entier. *Mais*, dites vous, *il eſt du propre de l'infini, qu'il ne ſoit pas compris par vous qui eſtes fini.* Certes ie le croy ; mais il n'eſt pas du propre de la vraye jdée de l'infini, de n'en repreſenter qu'vne tres-petite partie, ou plutoſt rien du tout, puis qu'il n'y a point de proportion de cette partie auec le tout. *Il ſufit*, dites vous, *que vous conceuiez bien diſtinctement ce peu de choſes ?* ouy : comme il ſufit de voir l'extremité des cheueux de celuy duquel on veut auoir vne veritable jdée. Vn peintre n'auroit-il pas bien réuſſi, qui pour me repreſenter naïuement ſur vne toile, auroit ſeulement tracé vn de mes cheueux, ou meſme l'extremité de l'vn d'eux? Or il eſt vray pourtant qu'il y a vne proportion non ſeulement beaucoup moindre, mais meſme infiniment moindre, entre tout ce que nous connoiſſons de l'infiny, & l'infini meſme, qu'entre vn de mes cheueux, ou l'extremité de l'vn d'eux, & mon corps entier. En vn mot tout voſtre raiſonnement ne prouue rien de Dieu, qu'il ne prouue auſſi d'vne infinité de mondes ; & ce d'autant plus, qu'il a eſté plus ayſé a ces anciens philoſophes d'en former & conceuoir les jdées, par la connoiſſance claire & diſtincte qu'ils auoyent de cettuy-cy, qu'il ne vous eſt ayſé de conceuoir Dieu, ou l'eſtre infini, par la connoiſſance de voſtre ſubſtance, dont la nature ne vous eſt pas encore connuë.

8. Vous faites aprés cela cet autre raiſonnement,

Car comment ſeroit-il poſſible que ie peuſſe connoiſtre que ie doute, & que ie deſire, c'eſt à dire qu'il me manque quelque choſe, & que ie ne ſuis pas entierement parfait, ſi ie n'auois en moy aucune idée d'vn eſtre plus parfait que le mien, par la comparaiſon duquel ie reconnoiſtrois mes défaux ? Mais ſi vous doutez de quelque choſe, ſi vous en deſirez quelqu'vne, ſi vous connoiſſez qu'il vous manque quelque perfection, quelle merueille y a t'il en cela, puis que vous ne connoiſſez par tout, que vous n'eſtes pas en toutes choſes, & que vous ne poſſedez pas tout ? Vous reconnoiſſez, dites vous, *que vous n'eſtes pas tout parfait* ; certainement ie vous croy, & vous le pouuez dire ſans enuie, & ſans vous faire tort ; doncques, concluez vous, *il y a quelque choſe de plus parfait que moy qui exiſte ?* pourquoy non ? combien que ce que vous deſirez ne ſoit pas touſiours en tout plus parfait que vous eſtes : Car lors que vous deſirez du pain, ce pain que vous deſirez n'eſt pas en tout plus parfait que vous, ou que voſtre corps : mais il eſt ſeulement plus parfait, que cette faim, ou inanition qui eſt dans voſtre eſtomac. Comment donc conclurez vous qu'il y a quelque choſe de plus parfait que vous qui exiſte ? C'eſt à ſçauoir, entant que vous voyez l'vniuerſité des choſes, dans laquelle & vous, & le pain, & les autres choſes, auec vous ſont renfermées : Car chaque partie de l'vniuers ayant en ſoy quelque perfection, & les vnes ſeruant a perfectionner les autres, il eſt ayſé de conceuoir

qu'il y a plus de perfection dans le tout que dans vne partie, & par conſequent, puis que vous n'eſtes qu'vne partie de ce tout, vous deuez connoiſtre quelque choſe de plus parfait que vous. Vous pouuez donc en cette façon auoir en vous l'jdée d'vn eſtre plus parfait que le voſtre, par la comparaiſon duquel vous reconnoiſſiez vos defaux; pour ne point dire qu'il peut y auoir d'autres parties dans cet vniuers plus parfaites que vous, & cela eſtant vous pouuez deſirer ce qu'elles ont, & par leur comparaiſon, vos defaux peuuent eſtre reconnus. Car vous auez peu connoiſtre vn homme qui fuſt plus fort, plus ſain, plus vigoureux, mieux fait, plus docte, plus moderé, & partant plus parfait que vous: & il ne vous a pas eſté difficile d'en conceuoir l'jdée, & par la comparaiſon de cette jdée connoiſtre que vous n'auez pas tant de ſanté, tant de force, & en vn mot tant de perfections qu'il en poſſede.

Vous vous faites vn peu aprés cette obiection, *Mais peut-eſtre que ie ſuis quelque choſe de plus que ie ne penſe, & que toutes ces perfections que i'atribue à Dieu ſont en quelque façon en moy en puiſſance, quoy qu'elles ne ſe produiſent pas encore, & ne ſe faſſent point paroiſtre par leurs actions, comme il peut arriuer, ſi ma connoiſſance s'augmente de plus en plus à l'infiny.* Mais à cela vous répondez, *encore qu'il fuſt vray que m'a connoiſſance acquiſt tous les iours de nouueaux degrez de perfection, & qu'il y euſt en moy beaucoup de choſes en*

puiſſance, qui n'y ſont pas encore actuellement, toutesfois rien de tout cela n'apartient à l'idée de Dieu, dans laquelle rien ne ſe rencontre ſeulement en puiſſance, mais tout y eſt actuellement & en effect? Et meſme n'eſt-ce pas vn argument infallible d'imperfection en ma connoiſſance, de ce qu'elle s'acroiſt peu a peu, & qu'elle s'augmente par degrez. Mais on peut repliquer à cela qu'il eſt bien vray que les choſes que vous conceuez dans vne jdée, ſont actuellement dans cette meſme jdée; mais neantmoins elles ne ſont pas pour cela actuellement dans la choſe meſme dont elle eſt l'jdée: Ainſi l'Architecte ſe figure l'jdée d'vne maiſon, laquelle de vray eſt actuellement compoſée de murailles, de planchers, de toicts, de feneſtres, & d'autres parties ſuiuant le deſſein qu'il en a pris, & neantmoins la maiſon, ny aucunes de ſes parties ne ſont pas encore actuellement, mais ſeulement en puiſſance. De meſme auſſi cette jdée que les anciens Philoſophes auoient d'vne infinité de mondes contient en effect des mondes infinis, mais vous ne direz pas pour cela que ces mondes infinis exiſtent actuellement. C'eſt pourquoy ſoit qu'il y ait en vous quelque choſe en puiſſance, ſoit qu'il n'y ait rien, c'eſt aſſez que voſtre jdée, ou connoiſſance, ſe puiſſe augmenter & acroiſtre par degrez: & on ne doit pas pour cela inferer, que ce qui eſt repreſenté, ou connu par elle, exiſte actuellement. Ce qu'aprez cela vous remarquez, à ſçauoir, *que voſtre connoiſſance ne ſera iamais actuellement infinie*, vous doit eſtre accordé ſans con-

teſtation ; mais auſſi deuez-vous ſçauoir, que vous n'aurez iamais vne vraye & naturelle jdée de Dieu : dont il vous reſtera touſiours beaucoup plus (& meſme infiniment plus) à connoiſtre, que de celuy dont vous n'auriez veu que l'extremité des cheueux. Car ie veux bien que vous n'ayez pas veu cét homme tout entier ; toutesfois vous en auez veu d'autres, par la comparaiſon deſquels vous pouuez par coniecture vous figurer de luy quelque jdée : mais on ne peut pas dire que nous ayons iamais rien veu de ſemblable à Dieu, & à l'immenſité de ſon Eſſence.

Vous dites *que vous conceuez que Dieu eſt actuellement infiny, en telle ſorte qu'on ne ſçauroit rien adiouſter à ſa perfection.* Mais vous en iugez ainſi ſans le ſçauoir, & le iugement que vous en faites ne vient que de la préuention de voſtre eſprit ; ainſi que les anciens Philoſophes penſoient qu'il y euſt des mondes infinis, vne infinité de principes, & vn vniuers ſi vaſte en ſon eſtenduë, qu'on ne pouuoit rien adjouſter à ſa grandeur. Ce que vous dites en ſuite, *que l'eſtre obiectif d'vne idée ne peut pas dépendre ou proceder d'vn eſtre qui n'eſt qu'en puiſſance, mais ſeulement d'vn eſtre formel, ou actuel.* Voyez comment cela peut eſtre vray, ſi ce que ie viens de dire de l'idée d'vn Architecte, & de celle des anciens Philoſophes eſt veritable ; & principalement ſi vous prenez garde que ces ſortes d'idées ſont compoſées des autres dont voſtre entendement a deſia eſté informé par l'exiſtence actuelle de leurs cauſes.

9. Vous demandez par apres, *Si vous-meſme qui auez l'idée d'vn eſtre plus parfait que le voſtre, vous pouriez eſtre, en cas qu'il n'y euſt point de Dieu ?* & vous reſpondez, *de qui aurois-je donc mon exiſtence ? c'eſt à ſçauoir de moy-meſme, ou de mes parens, ou de quelques autres cauſes moins parfaites que Dieu ?* en ſuite dequoy vous prouuez *que vous n'eſtes point par vous-meſme*: Mais cela n'étoit point neceſſaire. Vous rendez auſſi raiſon *pourquoy vous n'auez pas touſiours eſté*: mais cela eſtoit auſſi ſuperflu; ſinon entant que de là vous voulez inferer que vous n'auez pas ſeulement vne cauſe efficiente & productrice de voſtre eſtre, mais que vous en auez auſſi vne qui dans tous les momens vous conſerue. Et cela, dites vous, *parce que tout le temps de vôtre vie pouuant eſtre diuiſé en pluſieurs parties, il faut de neceßité que vous ſoyez creé de nouueau en chacune de ſes parties, à cauſe de la mutuelle independance qui eſt entre les vnes & les autres.* Mais voyez ie vous prie, comment cela ſe peut entendre. Car il eſt bien vray qu'il y a certains effects, qui pour perſeuerer dans l'eſtre, & n'eſtre pas à tous momens aneantis, ont beſoin de la preſence & actiuité continuelle de la cauſe qui leur a donné le premier eſtre; & de cette nature eſt la lumiere du Soleil (combien qu'à vray dire ces ſortes d'effects, ne ſoient pas tant en effect les meſmes, que d'autres qui y ſuccedent imperceptiblement, comme il ſe void en l'eau d'vn fleuue) mais nous en voyons d'autres qui perſeuerent dans l'eſtre, non ſeulement lors que la cauſe qui les a produits n'agit

plus,

plus ; mais auſſi lors meſme qu'elle eſt tout à fait corrompuë & aneantie. Et de ce genre ſont toutes les choſes que nous voyons dont les cauſes ne ſubſiſtent plus, deſquelles il ſeroit inutile de faire icy le dénombrement ; il ſuffit ſeulement que vous ſoyez l'vne d'entr'elles, quelle que puiſſe eſtre la cauſe de voſtre eſtre. Mais, dites vous, *les parties du temps de voſtre vie ne dependent point les vnes des autres.* Icy l'on pouroit repliquer, qu'on ne ſe peut imaginer aucune choſe dont les parties ſoyent plus inſeparables les vnes des autres que ſont celles du temps ; dont la liaiſon & la ſuite ſoyent plus indiſſolubles ; & dont les parties poſterieures ſe puiſſent moins détacher, & auoir plus d'vnion, & de dependance, de celles qui les precedent. Mais pour ne pas inſiſter dauantage là-deſſus, que ſert à voſtre production, ou conſeruation, cette dependance, ou independance des parties du temps, leſquelles ſont exterieures, ſucceſſiues, & n'ont aucune actiuité ? Certes elles n'y contribuent pas dauantage, que fait le flus & reflus continuel des eaux à la production, ou conſeruation d'vne roche qu'elles arrouſent. *Mais*, direz-vous, *de ce que i'ay cy-deuant eſté, il ne s'enſuit pas que ie doiue eſtre maintenant* : Ie le croy bien : non que pour cela il ſoit beſoin d'vne cauſe qui vous creé inceſſamment de nouueau ; mais parce qu'il n'eſt pas impoſſible qu'il y ait quelque cauſe qui vous puiſſe détruire, ou que vous ayez en vous ſi peu de force & de vertu, que vous defailliez en fin de vous-meſme.

Vous dites *que c'eſt vne choſe manifeſte par la lumiere naturelle, que la conſeruation & la creation, ne diferent qu'au regard de noſtre façon de penſer, & non point en effect.* Mais ie ne voy point que cela ſoit manifeſte, ſi ce n'eſt peut-eſtre comme ie viens de dire dans ces effects qui demandent la preſence & l'actiuité continuelle de leurs cauſes, comme la lumiere, & autres ſemblables. Vous adioutez *que vous n'auez point en vous cette vertu par laquelle vous puiſſiez vous conſeruer vous-meſme, par ce qu'eſtant vne choſe qui penſe, ſi vne telle vertu reſidoit en vous, vous en auriez connoiſſance.* Mais il y a en vous vne certaine vertu par laquelle vous pouuez vous aſſurer que vous perſeuererez dans l'eſtre : non pas toutesfois neceſſairement, ou indubitablement, par ce que cette vertu, ou naturelle conſtitution, quelle qu'elle ſoit, ne s'etend pas iuſques à éloigner de vous toute ſorte de cauſe corruptiue, tant interne, qu'externe. C'eſt pourquoy vous ne ceſſerez point d'eſtre, puis que vous auez en vous aſſez de vertu, non pour vous reproduire de nouueau, mais pour vous faire perſeuerer, au cas que quelque cauſe corruptiue ne ſuruienne.

Or de tout voſtre raiſonnement vous concluez fort bien, *que vous dependez de quelque eſtre different de vous*, non pas toutesfois comme eſtant de nouueau par luy produit, mais comme ayant eſté autrefois produit par luy. Vous pourſuiuez, & dites *que ny vos parens, ny d'autres qu'eux ne peuuent eſtre ce-*

luy de qui vous dépendez. Mais pourquoy vos parens ne le ſeroyent ils pas, de qui vous paroiſſez ſi manifeſtement eſtre produit coniointement auec voſtre corps, pour ne rien dire du Soleil, & de pluſieurs autres cauſes, qui ont concouru à voſtre generation ? *Mais*, dites vous, *ie ſuis vne choſe qui penſe, & qui ay en moy l'idée de Dieu.* Mais vos parens, ou les eſpris de vos parens, n'ont ils pas eſté des choſes qui penſent, & nont ils pas eu l'idée de Dieu auſſi bien que vous ? Et à quel propos rebatre en cet endroit, comme vous faites, cet axiome dont vous auez deſia cy-deuant parlé, à ſçauoir, *que c'eſt vne choſe tres-euidente, qu'il doit y auoir au moins autant de realité dans la cauſe que dans ſon effect. Si*, dites vous, *celuy de qui ie depens eſt autre que Dieu, on peut demander s'il eſt par ſoy, ou par autruy ? Car s'il eſt par ſoy il ſera Dieu, que s'il eſt par autruy, on fera derechef la meſme demande, iuſques à ce qu'on ſoit paruenu à vne cauſe qui ſoit par ſoy, & qui par conſequent ſoit Dieu ; puis qu'en cela il ne peut y auoir de progrez à l'infini.* Mais ſi vos parens ont eſté la cauſe de voſtre eſtre, cette cauſe a peu eſtre, non pas par ſoy, mais par autruy, & celle-là derechef par vne autre, & ainſi iuſqu'à l'infini : & iamais vous ne pourez prouuer qu'il y ait aucune abſurdité dans ce progrez à l'infini, ſi vous ne prouuez en meſme temps que le monde a eu commencement ; & par conſequent qu'il y a eu vn premier pere, qui n'en auoit point deuant luy. Certes le progrés à l'infini paroiſt abſurde ſeu-

lement dans ces causes qui sont tellement liées & subordonnées les vnes aux autres, que l'inferieur ne peut agir sans vn superieur qui le remuë : Comme lors que quelque chose est meuë par vne pierre, qui a esté poussée par vn baston, que la main auoit ébranlé ; ou qu'vn poids est enleué par le dernier anneau d'vne chaisne, qui est entrainé par son superieur, & celuy-cy par vn autre ; car pour lors il faut remonter a vn premier moteur, qui donne le branle a tous les autres. Mais dans ces sortes de causes qui sont tellement ordonnées, que la premiere estant détruite, celle qui en depend ne laisse pas de subsister, & de pouuoir agir, il semble qu'il n'y ait aucune absurdité de supposer entr'elles vn progrés à l'infini. C'est pourquoy lors que vous dites qu'il est tresmanifeste, qu'en cela il ne peut y auoir de progrés à l'infini : voyez si Aristote en a ainsi jugé, qui a creu que le monde n'auoit point eu de commencement, & qui n'a point reconnu de premier pere. Poursuiuant vostre raisonnement, vous dites, *qu'on ne sçauroit pas feindre aussi que peut-estre plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à la production de vostre estre, & que de l'vne vous auez receu l'idée d'vne des perfections que vous attribuez à Dieu, & d'vne autre l'idée de quelque autre ; puis que toutes ces perfections ne se peuuent rencontrer qu'en vn seul & vray Dieu, de qui l'vnité, ou la simplicité est la principale perfection.* Toutesfois, soit qu'il n'y ait qu'vne seule cause de vostre estre, soit qu'il y en ait plusieurs, il n'est pas

pour cela neceſſaire qu'elles ayent imprimé en vous les jdées de leurs perfections, que vous ayez peu puis aprés aſſembler. Mais cependant ie voudrois bien vous demander, pourquoy s'il n'a peu y auoir pluſieurs cauſes de voſtre eſtre, pluſieurs choſes dumoins n'auroient peu eſtre dans le monde, dont ayant contemplé, & admiré ſeparement les diuerſes perfections, vous ayez pris occaſion de penſer que cette choſe-là ſeroit heureuſe, en qui elles ſe rencontreroyent toutes iointes enſemble? Vous ſçauez comment les Poëtes nous décriuent la Pandore; pourquoy donc vous pareillement, aprés auoir admiré en diuers hommes vne ſcience eminente, vne haute ſageſſe, vne puiſſance ſouueraine, vne ſanté vigoureuſe, vne beauté parfaite, vn bonheur ſans diſgrace, & vne longue vie, pourquoy diſ-ie n'auriez vous peu aſſembler toutes ces perfections, & penſer que celuy-là ſeroit digne d'admiration, qui les pouroit poſſeder toutes enſemble? Pourquoy en ſuite n'auriez vous peu augmenter toutes ces perfections iuſqu'a tel point, que l'eſtat de celuy-là fuſt encore plus à admirer, ſi non ſeulement il ne manquoit rien à ſa ſçience, à ſa puiſſance, à ſa durée, & à toutes ſes autres perfections, mais auſſi qu'elles fuſſent ſi acomplies qu'on n'y peuſt rien adiouter, & qu'ainſi il fuſt tout connoiſſant, tout puiſſant, eternel, & qu'il poſſedaſt en vn ſouuerain degré toutes ſortes de perfections? & voyant que la nature humaine n'eſt pas capable de contenir vn tel aſſemblage &

assortiment de perfections, pourquoy n'auriez vous peu penser que cette nature-là seroit parfaitement heureuse, à qui toutes ces choses pouroient apartenir? pourquoy aussi ne pas croire vne chose digne de vostre recherche, de sçauoir si vne telle nature existe, ou non, dans le monde? pourquoy n'estre pas tellement persuadé par certains argumens, qu'il vous semble que ce soit vne chose plus conuenable qu'vne telle nature existe, qu'elle n'existe pas? & pourquoy en fin supposé qu'elle existe, ne pouriez vous pas luy dénier la corporeité, la limitation, & toutes les autres choses qui enferment dans leur concept quelque sorte d'imperfection? C'est ainsi sans doute qu'il paroist que plusieurs ont poussé leur raisonnement; quoy que neantmoins il soit arriué que tous n'ayans pas suiuy la mesme voye, ny porté si loin leurs pensées les vns que les autres, quelques-vns ayent renfermé la diuinité dans vn corps, que d'autres luy ayent donné vne forme humaine, que d'autres ne se soient pas contentez d'vn seul, mais en ayent forgé plusieurs à leur fantaisie, & en fin que d'autres ayent laissé emporter leur esprit à toutes ces extrauagances & imaginations touchant la Diuinité, qui ont regné parmy l'ignorance du Paganisme. Touchant ce que vous dites *de la perfection de l'vnité*, il n'y a point de repugnance de conceuoir toutes les perfections que vous atribuez à Dieu comme intimement vnies, & inseparables, quoy que l'jdée que vous en auez n'ait pas esté par luy mise en vous, mais que vous

l'ayez tirée des objets exterieurs, & aprés augmentée, comme il a eſté dit auparauant : & c'eſt ainſi qu'ils nous dépeignent non ſeulement la Pandore, comme vne Déeſſe ornée de toutes ſortes de perfections, & à qui chaque Dieu auoit donné vn de ſes principaux auantages ; mais c'eſt ainſi auſſi qu'ils forment l'idée d'vne parfaite Republique, & d'vn orateur accomply, &c. En fin *de ce que vous eſtes, & de ce que l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait eſt en vous, vous concluez qu'il eſt tres-euidemment démontré que Dieu exiſte* : Mais encore que la concluſion ſoit tres-vraye, à ſçauoir, *Que Dieu exiſte ;* ie ne voy pas neantmoins qu'elle ſuiue neceſſairement des principes que vous auez poſez.

10. *Il me reſte ſeulement*, dites-vous, *à examiner de quelle façon i'ay acquis cette idée ; car ie ne l'ay pas receuë par les ſens, & iamais elle ne s'eſt offerte à moy par rencontre ; elle n'eſt pas auſſi vne pure production ou fiction de mon eſprit, car il n'eſt pas en mon pouuoir d'y diminuer, ny d'y adioûter aucune choſe, & partant il ne reſte plus autre choſe à dire, ſinon, que comme l'idée de moy-meſme, elle eſt née & produite auec moy dés-lors que i'ay eſté creé.* Mais i'ay deſia fait voir pluſieurs fois comment en partie vous pouuez l'auoir receuë des ſens, & en partie vous pouuez l'auoir inuentée de vous-meſme. Quant à ce que vous dites *que vous ne pouuez y adioûter ny diminuer aucune choſe*, ſouuenez-vous combien imparfaite eſtoit l'idée que vous en auiez au commencement : penſez qu'il peut y auoir des hommes, ou des Anges, ou

d'autres natures plus ſçauantes que vous, de qui vous pouuez aprendre quelque choſe touchant l'eſſence de Dieu, que vous ne ſçauez pas encore : penſez au moins que Dieu peut vous inſtruire de telle ſorte, & rehauſſer tellement voſtre connoiſſance, ſoit en cette vie, ſoit en l'autre, que vous reputerez comme rien, tout ce que vous auez iamais connu de luy : Et en fin penſez, comme quoy de la conſideration des perfections des creatures, on peut monter & arriuer iuſqu'à la connoiſſance des perfections de Dieu; & que comme elles ne peuuent pas toutes eſtre connuës en vn moment, mais que de iour en iour on en peut découurir de nouuelles; ainſi nous ne pouuons pas auoir tout d'vn coup vne jdée parfaite de Dieu, mais qu'elle va ſe perfectionnant à meſure que nos connoiſſances s'augmentent. Vous pourſuiuez ainſi : *Et certes on ne doit pas trouuer étrange que Dieu en me creant ait mis en moy cette idée, pour eſtre comme la marque de l'ouurier emprainte ſur ſon ouurage. Et il n'eſt pas auſſi neceſſaire que cette marque ſoit quelque choſe de different de ce meſme ouurage : mais de cela ſeul que Dieu m'a creé, il eſt fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à ſon image & ſemblance, & que ie conçoy cette reſſemblance, dans laquelle l'idée de Dieu ſe trouue contenuë, par la meſme faculté, par laquelle ie me conçoy moy-meſme; c'eſt à dire, que lors que ie fais reflexion ſur moy, non ſeulement ie connois que ie ſuis vne choſe imparfaite, incomplete, & dependante d'autruy, qui tend, & qui aſpire ſans ceſſe à quelque choſe de meilleur, & de plus grand que ie ne ſuis:*

mais

mais ie connois auſsi en meſme temps, que celuy duquel ie dépens poſſede en ſoy toutes ces grandes choſes auſquelles i'aſpire, & dont ie trouue en moy les idées, non pas indefiniment, & ſeulement en puiſſance, mais qu'il en ioüit en effect, actuellement, & infiniment; & ainſi qu'il eſt Dieu. Certes toutes ces choſes ſont fort magnifiquement inuentées, & ie ne dis pas qu'elles ne ſoient point vrayes: mais ie voudrois bien pourtant vous demander, de quels antecedens vous les deduiſez? Car pour ne me plus arreſter à ce que i'ay objecté cy-deuant; s'il eſt vray que *l'idée de Dieu ſoit en nous comme la marque de l'ouurier emprainte ſur ſon ouurage*, dites-moy, ie vous prie, quelle eſt la maniere de cette impreſſion? quelle eſt la forme de cette marque? & comment vous en faites le diſcernement? *Que ſi elle n'eſt point differente de l'ouurage, ou de la choſe meſme:* vous n'eſtes donc vous meſme qu'vne jdée? Vous n'eſtes rien autre choſe qu'vne maniere, ou façon de penſer? vous eſtes & la marque emprainte, & le ſuiet de l'impreſſion? *Il eſt fort croyable*, dites vous, *que Dieu vous a fait a ſon image & ſemblance:* à la verité cela ſe peut croire par les lumieres de la foy, & de la religion: mais comment cela ſe peut-il conceuoir par raiſon naturelle, ſi vous ne ſupoſez que Dieu à la forme d'vn homme? & en quoy peut conſiſter cette reſſemblance? pouuez vous préſumer, vous qui n'eſtes que cendre & que pouſſiere, d'eſtre ſemblable a cette nature eternelle, incorporelle, immenſe, tres-parfaite, tres-glorieuſe, & qui plus eſt

tres-inuiſible, & tres-incomprehenſible au peu de lumiere, & à la foibleſſe de nos eſpris ? L'auez vous veuë face à face, pour pouuoir aſſurer, faiſant comparaiſon de vous à elle, que vous luy eſtes conforme ? Vous dites *que cela eſt fort croyable, parce qu'il vous a creé*. Au contraire pour cela meſme cela eſt incroyable. Car l'ouurage n'eſt iamais ſemblable à l'ouurier, ſinon lors qu'il eſt par luy engendré par vne communication de nature. Mais vous n'eſtes pas ainſi engendré de Dieu ; Car vous n'eſtes pas ſon fils, & vous ne participez point auec luy ſa nature : mais vous eſtes ſeulement creé par luy, c'eſt à dire, fait ſelon l'jdée qu'il en a conceuë, en ſorte que vous ne pouuez pas dire que vous ayez plus de reſſemblance auec luy, qu'vne maiſon en a auec vn maſſon. Et meſme cela s'entend ſupoſé que vous ayez eſté créé de Dieu, ce que vous n'auez point encor prouué. *Vous conceuez*, dites vous, *cette reſſemblance, à meſme que vous conceuez que vous eſtes vne choſe incomplette, dépendante, & qui aſpire ſans ceſſe à des choſes plus grandes, & meilleures*. Mais pourquoy cela n'eſt il pas plutoſt vne marque de diſſemblance : puis que Dieu au contraire eſt tresparfait, tres independant, tres-ſufiſant à ſoy-meſme, eſtant & tres-grand, & tres-bon ? Pour ne pas dire que lors que vous vous conceuez dépendant, vous ne conceuez pas pour cela tout auſſi toſt, que celuy duquel vous dependez ſoit autre que vos parens : Ou ſi vous conceuez qu'il ſoit autre, il n'y a point de

raiſon pourquoy vous vous croyïes ſemblable a luy. Pour ne pas dire auſſi qu'il eſt étrange pourquoy le reſte des hommes, ou ſi vous voulez des Eſpris, ne conçoit pas la meſme choſe que vous : principalement n'y ayant point de raiſon de croire que Dieu ne leur ait pas empraint l'jdée de ſoy meſme, comme il a fait en vous. Et certes cela ſeul eſt plus que ſufiſant pour faire voir que ce n'eſt pas vne jdée emprainte de la main de Dieu ; veu que ſi cela eſtoit tous les hommes l'auroient emprainte en meſme façon dans leurs eſpris, & conceuroient Dieu d'vne meſme façon, & ſoubz vne meſme eſpece ; Tous luy attribueroient les meſmes choſes ; Tous auroient de luy les meſmes ſentimens ; & cependant nous voyons manifeſtement le contraire. Mais ce n'en eſt deſia que trop touchant cette matiere.

CONTRE LA QVATRIE'ME MEDITATION.

Du vray & du faux.

1. VOus commencez cette Meditation par l'abregé de toutes les choſes que vous penſez auoir eſté auparauant ſufiſamment démontrées, & au moyen deſquelles vous croyez auoir ouuert le chemin pour porter plus auant nos connoiſſances.

De moy, pour ne point retarder vn ſi beau deſſein, ie n'inſiſteray pas d'abord que vous deuiez les auoir plus clairement démontrées : ce ſera bien aſſez ſi vous vous ſouuenez de ce qui vous a eſté accordé, & de ce qui ne vous l'a pas eſté, de peur que vous n'en faſſiez par aprés vn préiuge. Continuant aprés cela voſtre raiſonnement ; vous dites, *Qu'il n'eſt pas poſſible que iamais Dieu vous trompe ; & pour excuſer cette faculté fautiue, & ſuiette à l'erreur, que vous tenez de luy, vous en reiettez la faute ſur le neant, dont vous dites que l'idée ſe preſente ſouuent a voſtre penſée, & dont vous eſtes en quelque façon participant, en ſorte que vous tenez comme le milieu entre Dieu, & luy.* Certes ce raiſonnement eſt fort beau : mais ſans m'arreſter à dire qu'il eſt impoſſible d'expliquer qu'elle eſt l'idée du neant, ou comment nous la conceuons, ny en quoy nous participons de luy, & pluſieurs autres choſes : ie remarque ſeulement que cette diſtinction n'empeſche pas que Dieu n'ait peu donner à l'homme vne faculté de iuger exempte d'erreur. Car encore qu'elle n'euſt pas eſté infinie, elle pouuoit neantmoins eſtre telle, qu'elle nous auroit empeſché de conſentir à l'erreur, en ſorte que ce que nous aurions connu, nous l'aurions connu tres-clairement & tres-certainement ; & de ce que nous n'aurions pas connu, nous n'en aurions porté aucun jugement qui nous euſt obligez a en rien croire de determiné. Ce que vous obiectant a vous meſme, vous dites, *Qu'il n'y a pas lieu de s'étonner ſi vous*

n'eſtes pas capable de comprendre pourquoy Dieu fait ce qu'il fait. Cela eſt fort bien dit ; mais neantmoins il y a lieu de s'étonner que vous ayez en vous vne jdée vraye, qui vous repreſente Dieu tout connoiſſant, tout puiſſant, & tout bon, & que vous voyïez neantmoins quelques-vns de ſes ouurages qui ne ſoyent pas entierement acheuez ; en ſorte qu'ayant au moins peu en faire de plus parfaits, & ne l'ayant pas fait, il ſemble que ce ſoit vne marque qu'il ayt manqué de connoiſſance, ou de pouuoir, ou de volonté : & qu'aumoins il ait eſté en cela imparfait, que ſi le ſçachant & le pouuant il ne l'a pas voulu, il a preferé l'imperfection a ce qui pouuoit eſtre plus parfait.

Quant a ce que vous dites *que tout ce genre de cauſes, qui a de coutume de ſe tirer de la fin n'eſt d'aucun vſage dans les choſes phyſiques*, vous euſſiez peu peut-eſtre le dire auec raiſon dans vne autre rencontre: mais lors qu'il s'agit de Dieu, il eſt a craindre que vous ne reiettiez le principal argument, par lequel la ſageſſe d'vn Dieu, ſa puiſſance, ſa prouidence, & meſme ſon exiſtence puiſſent eſtre prouuées par raiſon naturelle. Car pour ne rien dire de cette preuue conuaincante qui ſe peut tirer de la conſideration de l'vniuers, des cieux, & de ſes autres principales parties : d'où pouuez vous tirer de plus forts arguments pour la preuue d'vn Dieu, qu'en conſiderant le bel ordre, l'vſage, & l'œconomie des parties dans chaque ſorte de creatures, ſoit dans les

plantes, ſoit dans les animaux, ſoit dans les hommes, ſoit en fin dans cette partie de vous meſme qui porte l'image & le caractere de Dieu, ou bien meſme dans voſtre corps. Et de fait on a veu pluſieurs grands hommes, que cette conſideration anatomique du corps humain, n'a pas ſeulement éleuez a la connoiſſance d'vn Dieu, mais qui ſe ſont creus obligez de dreſſer des hymnes a ſa loüange, voyans vne ſageſſe ſi admirable, & vne prouidence ſi ſinguliere, dans la perfection & l'arangement qu'il a donné a chacune de ſes parties.

Vous direz peut-eſtre que ce ſont les cauſes phyſiques de cette forme, & ſituation, qui doiuent eſtre l'obiect de noſtre recherche : & que ceux-la ſe rendent ridicules qui regardent plutoſt a la fin, qu'à l'efficient, ou a la matiere. Mais perſonne n'ayant encor peu iuſques ici comprendre, & beaucoup moins expliquer, comment ſe forment ces onze petites peaux, qui comme autant de petites portes ouurent & ferment les quatre ouuertures qui ſont aux deux chambres ou concauitez du cœur ; qui leur donne la diſpoſition quelles ont ; quelle eſt leur nature ; & d'où ſe prend la matiere pour les faire ; comment leur agent s'aplique à l'action ; de quels organes & outils il ſe ſert, & de quelle façon il les met en vſage ; quelles choſes luy ſont neceſſaires pour luy donner le temperament qu'elles ont, & les faire auec la conſiſtance, liaiſon, flexibilité, grandeur, figure, & ſituation que nous les voyons. Per-

ſonne dis-je d'entre les naturaliſtes n'ayant encore peu iuſques icy comprendre, ny expliquer ces choſes, & beaucoup d'autres; pourquoy ne nous ſera-t'il pas au moins permis d'admirer cét vſage merueilleux, & cette ineffable prouidence, qui a ſi conuenablement diſpoſé ces petites portes à l'entrée de ces concauitez ? pourquoy ne loüera-t'on pas celuy qui de là reconnoiſtra qu'il faut neceſſairement admettre vne premiere cauſe, laquelle n'ait pas ſeulement diſpoſé ainſi ſagement ces choſes conformement à leur fin, mais meſme tout ce que nous voyons de plus admirable dans l'vniuers.

Vous dites, *qu'il ne vous ſemble pas que vous puiſſiez ſans temerité rechercher, & entreprendre de découurir les fins impenetrables de Dieu.* Mais quoy que cela puiſſe eſtre vray, ſi vous entendez parler des fins que Dieu a voulu eſtre cachées, où dont il nous a defendu la recherche : cela neantmoins ne ſe peut entendre de celles qu'il a comme expoſées à la veuë de tout le monde, & qui ſe découurent ſans beaucoup de trauail ; & qui d'ailleurs ſont telles, qu'il en reuient vne tres-grande loüange à Dieu, comme leur auteur.

Vous direz peut-eſtre que l'jdée de Dieu, qui eſt en chacun de nous, eſt ſufiſante pour auoir vne vraye, & entiere connoiſſance de Dieu, & de ſa prouidence: ſans auoir beſoin pour cela de rechercher quelle fin Dieu s'eſt propoſé en creant toutes choſes, ou de porter ſa penſée ſur aucune autre conſideration. Mais tout le monde n'eſt pas né ſi heu-

reux, que d'auoir comme vous dés ſa naiſſance cette jdée de Dieu ſi parfaite, & ſi claire, que de ne voir rien de plus euident. C'eſt pourquoy l'on ne doit point enuier à ceux que Dieu n'a pas doüez d'vne ſi grande lumiere, ſi par l'inſpection de l'ouurage ils tachent de connoiſtre, & de glorifier l'ouurier. Outre que cela n'empeche pas qu'on ne ſe puiſſe ſeruir de cette jdée, laquelle ſemble meſme ſe perfectionner de telle ſorte par la conſideration des choſes de ce monde, qu'il eſt certain, ſi vous voulez dire la verité, que c'eſt a elle ſeule que vous deuez vne bonne partie, pour ne pas dire le tout, de la connoiſſance que vous en auez. Car, ie vous prie, iuſqu'ou penſez vous que fuſt allé voſtre connoiſſance, ſi du moment que vous auez eſté infus dans le corps, vous fuſſiez touſiours reſté les yeux fermez, les oreilles bouchées, & ſans l'vſage d'aucun autre ſens exterieur; en ſorte que vous n'euſſiés du tout rien connu de cette vniuerſité des choſes, & de tout ce qui eſt hors de vous: & qu'ainſi vous euſſiez paſſé toute voſtre vie meditant ſeulement en vous meſmes, & paſſant & repaſſant chez vous vos propres penſées? Dites nous, ie vous prie, mais dites nous de bonne foy, & nous faites vne naïue deſcription de l'jdée que vous penſez que vous auriez euë de Dieu, & de vous-meſme.

2. Vous aportez aprés pour ſolution, *que la creature qui paroiſt imparfaite, ne doit pas eſtre conſiderée comme vn tout detaché, mais comme faiſant partie de l'vniuers,*

car

car ainſi elle ſera trouuée parfaite. Certainement cette diſtinction eſt loüable : mais il ne s'agit pas icy de l'imperfection d'vne partie, entant que partie, ou bien entant que comparée auec le tout, mais bien entant qu'elle eſt vn tout en elle meſme, & qu'elle exerce vne ſpeciale fonction : & quand meſme vous la raporteriez au tout, la difficulté reſtera touiours, de ſçauoir ſi l'vniuers n'auroit pas eſté effectiuement plus parfait, ſi toutes ſes parties euſſent eſté exemptes d'imperfection, qu'il n'eſt à preſent, que pluſieurs de ſes parties ſont imparfaites. Car en meſme façon on peut dire que la Republique dont les citoyens ſeront tous gens de bien, ſera plus accomplie, que ne ſera pas celle, qui en aura vne partie dont les mœurs ſeront corrompuës.

C'eſt pourquoy lors que vous dites vn peu aprés, *que c'eſt en quelque façon vne plus grande perfection dans l'vnivers, de ce que quelques vnes de ſes parties ne ſont pas exemptes d'erreur, que ſi elles eſtoyent toutes ſemblables*; c'eſt de meſme que ſi vous diſiez, que c'eſt en quelque façon vne plus grande perfection en vne Republique, de ce que quelques vns de ſes citoyens ſont méchans, que ſi tous eſtoyent gens de bien. D'où il arriue, que comme il ſemble qu'il ſoit à ſouhaiter à vn bon Prince de n'auoir que des gens de bien pour citoyens : de meſme auſſi ſemble-il qu'il a deu eſtre du deſſein & de la dignité de l'auteur de l'vniuers, de faire que toutes ſes parties fuſſent exemptes d'erreur. Et encore que vous puiſſiez

dire que la perfection de celles qui en ſont exentes paroiſt plus grande par l'oppoſition de celles qui y ſont ſuiettes : cela toutefois ne leur arriue que par accident : tout de meſme que ſi la vertu des bons éclate aucunement par l'oppoſition des mechans, ce n'eſt pourtant que par accident qu'elle éclate ainſi d'auantage. De façon que comme il n'eſt pas à ſouhaiter qu'il y ait des mechans dans vne Republique, afin que les bons en paroiſſent meilleurs : de meſme auſſi il ſemble qu'il n'eſtoit pas conuenable que quelques parties de l'vniuers fuſſent ſuiettes à l'erreur, pour donner plus de luſtre a celles qui en eſtoyent exentes.

Vous dites *que vous n'auez aucun droit de vous plaindre, ſi Dieu vous ayant mis au monde n'a pas voulu que vous fuſſiez de l'ordre des creatures les plus nobles & les plus parfaites.* Mais cela ne leue pas la difficulté qu'il ſemble qu'il y a, de ſçauoir pourquoy ce ne luy auroit pas eſté aſſez de vous donner place parmy celles qui ſont le moins parfaites, ſans vous mettre au rang des fautiues, & defectueuſes. Car tout ainſi que l'on ne blâme point vn Prince de ce qu'il n'éleue pas tous ſes citoyens à de hautes dignitez, mais qu'il en reſerue quelques-vns pour les offices mediocres, & d'autres encore pour les moindres ; toutefois il ſeroit extremement coupable, & ne pouroit s'exempter de blâme, s'il n'en deſtinoit pas ſeulement quelques-vns aux fonctions les plus viles & les plus baſ-

ſes : mais qu'il en deſtinaſt auſſi à des actions méchantes, & peruerſes.

Vous dites, *qu'il n'y a en effect aucune raiſon qui puiſſe prouuer que Dieu ait deu vous donner vne faculté de connoiſtre plus grande, que celle qu'il vous a donnée : & que quelque adroit & ſçauant ouurier que vous vous l'imaginiez, vous ne deuez pas pour cela penſer qu'il ait deu mettre dans chacun de ſes ouurages, toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-vns.* Mais cela ne ſatisfait point à mon objection ; & vous voyez que la difficulté n'eſt pas tant de ſçauoir pourquoy Dieu ne vous a pas donné vne plus ample faculté de connoiſtre, que de ſçauoir pourquoy il vous en a donné vne qui ſoit fautiue : & qu'on ne met pas en queſtion pourquoy vn ouurier tres-parfait ne veut pas mettre dans tous ſes ouurages toutes les perfections de ſon art ; mais pourquoy il veut meſme mettre des defauts dans quelques-vns.

Vous dites, *que quoy que vous ne puiſſiez pas vous empeſcher de faillir, par le moyen d'vne claire & euidente perception de toutes les choſes qui peuuent tomber ſous voſtre deliberation, vous auez pourtant en voſtre puiſſance vn autre moyen pour vous en empeſcher, qui eſt de retenir fermement la reſolution de ne iamais donner voſtre iugement ſur les choſes dont la verité ne vous eſt pas connuë.* Mais quand vous auriez à tout moment vne attention aſſez forte pour prendre garde à cela, n'eſt-ce pas toûjours vne imperfection, de ne pas connoiſtre clairement les choſes, ſur qui nous auons à donner no-

ſtre iugement, & d'eſtre continuellement en danger de faillir?

Vous dites, *que l'erreur conſiſte dans l'operation, entant qu'elle procede de vous, & qu'elle eſt vne eſpece de priuation; & non pas dans la faculté que vous auez receuë de Dieu, ny meſme dans l'operation, entant qu'elle depend de luy.* Mais ie veux qu'il n'y ait point d'erreur dans la faculté conſiderée comme venant immediatement de Dieu, il y en a pourtant ſi on la conſidere de plus loin, entant qu'elle a eſté creée auec cette imperfection, que de pouuoir errer. Auſſi, comme vous dites fort bien, *Vous n'auez pas ſujet de vous plaindre de Dieu, qui en effect ne vous a iamais rien deu, mais vous auez ſuiet de luy rendre graces de tous les biens qu'il vous a départis*: Mais il y a touſiours dequoy s'eſtonner, pourquoy il ne vous en a pas donné de plus parfaits, s'il eſt vray qu'il l'ait ſceu, qu'il l'ait peu, & qu'il n'en ait point eſté jaloux.

Vous adjoûtez, *que vous ne deuez pas auſſi vous plaindre, de ce que Dieu concourt auec vous pour former les actes de cette volonté, c'eſt à dire, les iugemens dans leſquels vous vous trompez, dautant que ces actes-la ſont entierement vrays, & abſolument bons, entant qu'ils dependent de Dieu; & il y a en quelque façon plus de perfection en voſtre nature, de ce que vous les pouuez former, que ſi vous ne le pouuiez pas. Pour la priuation dans laquelle ſeule conſiſte la raiſon formelle de l'erreur, & du peché, elle n'a beſoin d'aucun concours de Dieu, puis que ce n'eſt pas vne choſe, ou vn eſtre, & que ſi on la raporte à Dieu comme à ſa*

cauſe, elle ne doit pas eſtre nommée priuation, mais ſeulement negation, ſelon la ſignification qu'on donne à ces mots en l'écote. Mais quoy que cette diſtinction ſoit aſſez ſubtile, elle ne ſatisfait pas neantmoins entierement. Car bien que Dieu ne concoure pas à la priuation qui ſe trouue dans l'acte, laquelle eſt proprement ce que l'on nomme erreur, & fauſſeté ; il concourt neantmoins à l'acte, auquel s'il ne concouroit pas il n'y auroit point de priuation ; & d'ailleurs il eſt luy-meſme l'auteur de la puiſſance qui ſe trompe, ou qui erre, & partant il eſt l'auteur d'vne puiſſance impuiſſante : & ainſi le defaut qui ſe rencontre dans l'acte, ne doit pas tant eſtre referé à la puiſſance, qui de ſoy eſt foible & impuiſſante, qu'à celuy qui en eſt l'auteur, & qui ayant peu la rendre puiſſante, ou meſme plus puiſſante qu'il ne ſeroit de beſoin, l'a voulu faire telle qu'elle eſt. Certainement, comme on ne blaſme point vn ſerrurier de n'auoir pas fait vne grande clef pour ouurir vn petit cabinet, mais de ce qu'en ayant fait vne petite, il luy a donné vne forme mal propre ou difficile pour l'ouurir ; ainſi ce n'eſt pas à la verité vne faute en Dieu, de ce que voulant donner vne puiſſance de iuger a vne chetiue creature telle que l'homme, il ne luy en a pas donné vne ſi grande, qu'elle peuſt ſufire à comprendre tout, ou la plus-part des choſes, ou les plus hautes & releuées : Mais ſans doute il y a lieu de s'étonner, pourquoy, entre le peu de choſes qu'il a voulu ſoumettre à ſon iugement il n'y en a preſque point

ou la puiſſance qu'il luy a donnée ne ſe trouue courte, incertaine, & impuiſſante.

3. Aprés cela vous recherchez *d'où viennent vos erreurs ; & qu'elle en peut eſtre la cauſe*. Et premierement ie ne diſpute point icy, pourquoy vous apelez l'entendement *la ſeule faculte de connoiſtre les jdées*, c'eſt à dire, qui a le pouuoir d'apprehender les choſes ſimplement, & ſans aucune affirmation, ou negation; & que vous apelez la volonté, ou le libre arbitre, *la faculté de iuger*, c'eſt à dire, à qui il apartient d'affirmer, où de nier, de donner conſentement, ou de le refuſer. Ie demande ſeulement, pourquoy vous reſtraignez l'entendement dans de certaines limites, & que vous n'en donnez aucunes à la volonté, ou a la liberté du franc arbitre? Car à vray dire ces deux facultez ſemblent eſtre d'egale étenduë, ou pour le moins l'entendement ſemble auoir autant d'étenduë que la volonté; puiſque la volonté ne ſe peut porter vers aucune choſe, que l'entendement n'ait auparauant preueuë.

I'ay dit que l'entendement *auoit au moins autant d'étenduë*: car il ſemble meſme qu'il s'étende plus loin que la volonté; veu que non ſeulement noſtre volonté, ou libre-arbitre ne ſe porte ſur aucune choſe, & que nous ne donnons aucun iugement, & par conſequent ne faiſons aucune élection, & n'auons aucune amour, ou auerſion pour quoy que ce ſoit, que nous n'ayons auparauant apprehendé, & dont l'jdée n'ait eſté conceuë, & propoſée par l'entendement:

mais auſſi nous conceuons obſcurement quantité de choſes, dont nous ne faiſons aucun iugement, & pour qui nous n'auons aucun ſentiment de fuite, ou de deſir: Et meſme la faculté de iuger eſt parfois tellement incertaine, que les raiſons qu'elle auroit de iuger eſtant égales de part & d'autre, ou bien n'en ayant aucune, il ne s'enſuit aucun iugement, quoy que cependant l'entendement conçoiue, & apprehende ces choſes, qui demeurent ainſi indeciſes, & indeterminées.

De plus, lors que vous dites, *que de toutes les autres choſes qui ſont en vous, il n'y en a aucune ſi parfaite, & ſi étenduë, que vous ne reconnoiſſiez bien qu'elle pouroit eſtre encore plus grande, & plus parfaite; & nommément la faculté d'entendre, dont vous pouuez meſme former vne idée infinie*: cela montre clairement que l'entendement n'a pas moins d'étenduë que la volonté, puis qu'il ſe peut étendre iuſqu'à vn objet infiny. Quant à ce que vous reconnoiſſez *que voſtre volonté eſt égale à celle de Dieu, non pas à la verité en étenduë, mais formellement*: pourquoy, ie vous prie, ne pourez vous pas dire auſſi le meſme de l'entendement, ſi vous definiſſez la notion formelle de l'entendement, comme vous faites celle de la volonté. Mais pour terminer en vn mot noſtre different, dites-moy, ie vous prie, à quoy la volonté ſe peut étendre, que l'entendement ne puiſſe atteindre? Et s'il n'y a rien, comme il y a de l'aparence, *l'erreur ne peut pas venir*, comme vous dites, *de ce que la volonté a plus d'étenduë que l'entendement*,

& qu'elle s'étend à iuger des choſes que l'entendement ne conçoit point; mais plutoſt de ce que ces deux facultez eſtans d'égale étenduë, l'entendement conceuant mal certaines choſes, la volonté en fait auſſi vn mauuais iugement. C'eſt pourquoy ie ne voy pas *que vous deuiez étendre la volonté au de là des bornes de l'entendemet*; puis qu'elle ne iuge point des choſes que l'entendement ne conçoit point, & qu'elle ne iuge mal, qu'à cauſe que l'entendement ne conçoit pas bien.

L'exemple que vous aportez de vous-meſme (pour confirmer en cela voſtre opinion) touchant le raiſonnement que vous auez fait de l'exiſtence des choſes, eſt à la verité fort bon, en ce qui regarde le iugement de voſtre exiſtence, mais quant aux autres choſes, il ſemble auoir eſté mal pris: Car quoy que vous diſiez, ou plutoſt que vous feigniez, il eſt certain neantmoins que vous ne doutez point, & que vous ne pouuez pas vous empeſcher de iuger qu'il y a quelqu'autre choſe que vous qui exiſte, & qui eſt differente de vous; puiſque deſia vous conceuiez fort bien que vous n'eſtiez pas ſeul dans le monde. La ſupoſition que vous faites, *que vous n'ayez point de raiſon qui vous perſuade l'vn plutoſt que l'autre*, vous la pouuez à la verité faire, mais vous deuez auſſi en meſme temps ſupoſer qu'il ne s'enſuiura aucun iugement, & que la volonté demeurera touſiours indifferente, & ne ſe determinera iamais à donner aucun iugement, iuſqu'à ce que l'entendement ait trouué plus de vray-ſemblance d'vn coſté que de l'autre. Et

partant

partant ce que vous dites en ſuite, à ſçauoir, *que cette indifference s'étend tellement aux choſes que l'entendement ne découure pas auec aſſez de clarté & d'éuidence, que pour probables que ſoient les coniectures qui vous rendent enclin à iuger quelque choſe, la ſeule connoiſſance que vous aués que ce ne ſont que des conjectures, ſuffit pour vous donner occaſion de iuger le contraire*, ne peût à mon aduis eſtre veritable. Car la connoiſſance que vous auez que ce ne ſont que des conjectures, fera bien que le iugement où elles font pancher voſtre eſprit ne ſera pas ferme & aſſuré, mais iamais elle ne vous portera à iuger le contraire, ſinon aprez que voſtre eſprit aura non ſeulement rencontré des conjectures auſſi probables, mais meſme de plus fortes, & aparentes. Vous adjoûtez, *que vous auez experimenté cela ces jours paſſez, lors que vous auez ſuposé pour faux, tout ce que vous auiez tenu auparauant pour tres-veritable* : mais ſouuenez vous que cela ne vous a pas eſté accordé ; car à dire vray vous n'auez peu croire, ny vous perſuader, que vous n'auiez jamais veu le Soleil, ny la terre, ny aucuns hommes; que vous n'auiez jamais rien ouy, que vous n'auiez iamais marché, ny mangé, ny eſcrit, ny parlé, ny fait d'autres ſemblables actions par le miniſtere du corps.

De tout cela l'on peut enfin conclure, que *la forme de l'erreur* ne ſemble pas tant conſiſter *dans le mauuais vſage du libre arbitre*, comme vous pretendez, que dans le peu de raport qu'il y a entre le iugement, & la choſe iugée, qui procede de ce que l'en-

tendement conçoit la choſe autrement qu'elle n'eſt. C'eſt pourquoy la faute ne vient pas tant du coſté du libre arbitre, de ce qu'il iuge mal, que du coſté de l'entendement de ce qu'il ne conçoit pas bien. Car on peut dire qu'il y a vne telle dépendance du libre arbitre enuers l'entendement, que ſi l'entendement conçoit, ou penſe conceuoir quelque choſe clairement, alors le libre arbitre porte vn iugement ferme & arreſté, ſoit que ce iugement ſoit vray en effect, ſoit qu'il ſoit eſtimé tel; mais s'il ne conçoit la choſe qu'auec obſcurité, alors le libre arbitre ne prononce ſon iugement qu'auec crainte, & incertitude, mais pourtant auec cette creance qu'il eſt plus vray que ſon contraire, ſoit qu'il arriue que le iugement qu'il fait ſoit conforme à la verité, ſoit auſſi qu'il luy ſoit contraire. D'où il arriue qu'il n'eſt pas tant en noſtre pouuoir de nous empeſcher de faillir, que de perſeuerer dans l'erreur: & que pour examiner & corriger nos propres iugemens, il n'eſt pas tant beſoin que nous faſſions violence à noſtre libre arbitre, qu'il eſt neceſſaire que nous apliquions noſtre eſprit à de plus claires connoiſſances, leſquelles ne manqueront iamais d'eſtre ſuiuies d'vn meilleur, & plus aſſuré iugement.

4. Vous concluez en exagerant le fruit que vous pouuez tirer de cette meditation, & en meſme temps *vous preſcriuez ce qu'il faut faire pour paruenir à la connoiſſance de la verité: à laquelle vous dites que vous paruiendrez infailliblement, ſi vous vous arreſtés ſuffiſamment*

ſur toutes les choſes que vous conceués parfaitement : & ſi vous les ſeparés des autres que vous ne conceués qu'auec confuſion, & obſcurité.

Pour cecy il eſt non ſeulement vray, mais encore tel que toute la precedente meditation, ſans laquelle cela a peu eſtre compris, ſemble auoir eſté inutile, & ſuperfluë. Mais remarquez cependant, que la difficulté n'eſt pas de ſçauoir ſi l'on doit conceuoir les choſes clairement & diſtinctement pour ne ſe point tromper ; mais bien de ſçauoir comment, & par quelle methode on peut reconnoiſtre, qu'on a vne intelligence ſi claire & ſi diſtincte, qu'on ſoit aſſuré qu'elle eſt vraye, & qu'il ne ſoit pas poſſible que nous nous trompions. Car vous remarquerez que nous vous auons obiecté dez le commencement, que fort ſouuent nous nous trompons, lors meſme qu'il nous ſemble que nous connoiſſons vne choſe ſi clairement & ſi diſtinctement, que nous ne penſons pas que nous puiſſions connoiſtre rien de plus clair & de plus diſtinct. Vous vous eſtes meſme fait cette objection, & toutesfois nous ſommes encore dans l'attente de cét art, ou de cette methode, à laquelle il me ſemble que vous deuez principalement trauailler.

CONTRE LA CINQVIE'ME MEDITATION.

De l'essence des choses materielles ; Et derechef de Dieu, qu'il Existe.

1. VOus dites premierement *que vous imaginez distinctement la quantité, c'est à dire, l'extension en longueur, largeur & profondeur; comme aussi le nombre, la figure, la situation, le mouuement, & la durée.* Entre toutes ces choses dont vous dites que les idées sont en vous, vous prenez la figure, & entre les figures le triangle rectiligne, touchant lequel voicy ce que vous dites. *Encore qu'il n'y ait peut-estre en aucun lieu du monde hors de ma pensée vne telle figure, & qu'il n'y en ait iamais eu, il ne laisse pas neantmoins d'y auoir vne certaine nature, ou forme, ou essence determinée de cette figure, laquelle est immuable, & eternelle, que ie n'ay point inuentée, & qui ne depend en aucune façon de mon esprit; comme il paroist de ce que l'on peut demonstrer diuerses proprietez de ce triangle, à sçauoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits; que le plus grand angle est soutenu par le plus grand costé, & autres semblables, lesquelles maintenant, soit que ie le veüille, ou non, ie reconnois tres-clairement, & tres-euidemment estre en luy, encore que ie n'y aye pensé auparauant en aucune façon, lors que ie me suis imaginé la premiere fois vn triangle; & partant on ne peut pas dire que ie les aye feintes,*

& inuentées. En cecy consiſte toût ce que vous dites touchant l'eſſence des choſes materielles : car le peu que vous adjoûtez de plus, tend, & reuient à la meſme choſe. Auſſi n'eſt-ce pas là où ie me veux arreſter. Ie remarque ſeulement que cela ſemble dur de voir eſtablir *quelque nature immuable & eternelle, autre que celle d'vn Dieu ſouuerain.*

Vous direz peut-eſtre que vous ne dites rien que ce que l'on enſeigne tous les iours dans les écoles, à ſçauoir, que les natures, ou les eſſences des choſes ſont eternelles, & que les propoſitions que l'on en forme ſont auſſi d'vne eternelle verité. Mais cela meſme eſt auſſi fort dur, & fort difficile à ſe perſuader; & d'ailleurs le moyen de comprendre qu'il y ait vne nature humaine, lors qu'il n'y a aucun homme; ou que la roſe ſoit vne fleur, lors meſme qu'il n'y a encore point de roſe.

Ie ſçay bien qu'ils diſent que c'eſt autre choſe de parler de l'eſſence des choſes, & autre choſe de parler de leur exiſtence, & qu'ils demeurent bien d'accord que l'exiſtence des choſes n'eſt pas de toute eternité, mais cependant ils veulent que leur eſſence ſoit eternelle. Mais ſi cela eſt vray, eſtant certain auſſi que ce qu'il y a de principal dans les choſes eſt l'eſſence, qu'eſt-ce donc que Dieu fait de conſiderable quand il produit l'exiſtence? Certainement il ne fait rien de plus qu'vn tailleur, lors qu'il reveſt vn homme de ſon habit. Toutesfois comment ſoûtiendront-ils que l'eſſence de l'homme qui eſt, par exemple,

dans Platon ſoit eternelle, & independante de Dieu? entant qu'elle eſt vniuerſelle, diront-ils? mais il n'y a rien dans Platon que de ſingulier; Et de fait l'entendement a bien de coûtume, de toutes les natures ſemblables qu'il a veuës dans Platon, dans Socrate, & dans tous les autres hommes, d'en former vn certain concept commun en quoy ils conuiennent tous, & qui peut bien par conſequent eſtre apelé vne nature vniuerſelle, ou l'eſſence de l'homme, entant que l'on conçoit qu'elle conuient à tous en general: mais qu'elle ait eſté vniuerſelle auant que Platon fuſt, & tous les autres hommes, & que l'entendement euſt fait cette abſtraction vniuerſelle, certainement cela ne ſe peut expliquer.

Quoy donc direz-vous, cette propoſition, *l'homme eſt animal*, n'eſtoit-elle pas vraye auant meſme qu'il y euſt aucun homme, & conſequemment de toute eternité? Pour moy ie vous diray franchement que ie ne conçoy point qu'elle fuſt vraye, ſinon en ce ſens, que ſi iamais il y a aucun homme, de neceſſité il ſera animal. Car en effet bien qu'il ſemble y auoir de la difference entre ces deux propoſitions, *l'homme eſt*, & *l'homme eſt animal*, en ce que par la premiere l'exiſtence eſt plus ſpecialement ſignifiée, & par la ſeconde l'eſſence: neantmoins il eſt certain que ny l'eſſence n'eſt point excluë de la premiere, ny l'exiſtence de la ſeconde; Car quand on dit que l'homme eſt, ou exiſte, l'on entend l'homme animal; & lors que l'on dit que l'homme eſt animal, l'on entend l'homme lors qu'il

eſt, ou qu'il exiſte. De plus cette propoſition, *l'homme eſt animal*, n'eſtant pas d'vne verité plus neceſſaire que celle-cy, *Platon eſt homme*, il s'enſuiuroit par conſequent auſſi que cette derniere ſeroit d'vne eternelle verité, & que l'eſſence ſinguliere de Platon ne ſeroit pas moins independante de Dieu, que l'eſſence vniuerſelle de l'homme, & autres choſes ſemblables, qu'il ſeroit ennuyeux de pourſuiure. I'adjoûte à cela neantmoins, que lors que l'on dit que l'homme eſt d'vne telle nature qu'il ne peut eſtre qu'il ne ſoit animal, il ne faut pas pour cela s'imaginer que cette nature ſoit quelque choſe de réel, ou d'exiſtant hors de l'entendement : mais que cela ne veut dire autre choſe, ſinon qu'afin qu'vne choſe ſoit homme, elle doit eſtre ſemblable à toutes les autres choſes, auſquelles à cauſe de la mutuelle reſſemblance qui eſt entr'elles, on a donné le meſme nom d'homme: reſſemblance, dis-ie, des natures ſingulieres, au ſuiet de laquelle l'entendement a pris occaſion de former vn concept, ou jdée, ou forme d'vne nature commune, de laquelle rien ne ſe doit éloigner de tout ce qui doit eſtre homme.

Cela ainſi expliqué i'en dis de meſme de voſtre triangle, ou de ſa nature; car il eſt bien vray que le triangle que vous auez dans l'eſprit, eſt comme vne regle qui vous ſert pour examiner ſi quelque choſe doit eſtre apelée du nom de triangle: mais il ne faut pas pour cela penſer, que ce triangle ſoit quelque choſe de réel, ou vne nature vraye, exiſtante hors

de l'entendement : puiſque c'eſt l'eſprit ſeul qui l'a formée ſur le modele des triangles materiels que les ſens luy ont fait aperceuoir, & dont il a ramaſſé toutes les jdées pour en faire vne commune, en la maniere que ie viens d'expliquer touchant la nature de l'homme.

C'eſt pourquoy auſſi il ne ſe faut pas imaginer, que les proprietez que l'on demonſtre apartenir aux triangles materiels, leur conuiennent pour les auoir empruntées de ce triangle jdeal, & vniuerſel : puiſque tout au contraire ce ſont eux qui les ont veritablement en ſoy, & non pas l'autre, ſinon entant que l'entendement luy attribuë ces meſmes proprietez, aprés auoir reconnu qu'elles ſont dans les autres, dont puis aprés il leur doit rendre compte, & les leur reſtituer quand il eſt queſtion de faire quelque demonſtration : Tout ainſi que les proprietez de la nature humaine ne ſont point dans Platon, ny dans Socrate, par emprunt qu'ils en ayent fait de cette nature vniuerſelle ; car tout au contraire cette nature vniuerſelle ne les a, qu'à cauſe que l'entendement les luy attribuë, aprés qu'il a reconnu qu'elles eſtoient dans Platon, dans Socrate, & dans tout le reſte des hommes; à condition neantmoins de leur en tenir compte, & de les reſtituer à chacun d'eux, lors qu'il ſera beſoin de faire vn argument.

Car c'eſt choſe claire, & connuë d'vn chacun que l'entendement ayant veu Platon, Socrate, & tant d'autres hommes, tous raiſonnables, a fait & formé

cette

cette propoſition vniuerſelle, *tout homme eſt raiſonnable*, & que lors qu'il veut puis aprés prouuer que Platon eſt raiſonnable, il la prend pour le principe de ſon ſyllogiſme. Il eſt bien vray que vous dites, ô eſprit, *que vous auez en vous l'jdée du triangle, & que vous n'auriez pas laiſſé de l'auoir, encore que vous n'euſſiez iamais veu dans les corps aucune figure triangulaire : de meſme que vous auez en vous l'jdée de pluſieurs autres figures, qui ne vous ſont iamais tombées ſous les ſens.*

Mais, ſi, comme ie diſois tantoſt, vous euſſiez eſté tellement priué de toutes les fonctions des ſens, que vous n'euſſiez iamais rien veu, & que vous n'euſſiez point touché diuerſes ſuperficies, ou extremitez des corps, penſez-vous que vous euſſiez peu former en vous-meſme l'jdée du triangle, ou d'aucune autre figure? *Vous en auez maintenant pluſieurs qui iamais ne vous ſont tombées ſous les ſens*; I'en demeure d'accord, & il ne vous a pas eſté difficile, parce que ſur le modele de celles qui vous ont touché les ſens, vous auez peu en former & compoſer vne infinité d'autres, en la maniere que ie l'ay cy-deuant expliqué.

Il faudroit icy outre cela parler de cette fauſſe & imaginaire nature du triangle, par laquelle on ſupoſe qu'il eſt compoſé de lignes qui n'ont point de largeur; qu'il contient vn eſpace qui n'a point de profondeur, & qu'il ſe termine à trois points qui n'ont point de parties; mais cela nous écarteroit trop du ſujet.

2. En ſuite de cela vous entreprenez derechef la

preuue de l'exiſtence d'vn Dieu, dont la force conſiſte en ces paroles. *Quiconque y penſe ſerieuſement trouue*, dites-vous, *qu'il eſt manifeſte, que l'exiſtence ne peut non plus eſtre ſeparée de l'eſſence de Dieu, que de l'eſſence d'vn triangle rectiligne la grandeur de ſes trois angles égaux a deux droits : ou bien de l'jdée d'vne montagne l'jdée d'vne valée ; en ſorte qu'il n'y a pas moins de repugnance de conceuoir vn Dieu (c'eſt à dire, vn eſtre ſouuerainement parfait) auquel manque l'exiſtence, (c'eſt à dire, auquel manque quelque perfection) que de conceuoir vne montagne qui n'ait point de valée.* Où il faut remarquer que voſtre comparaiſon ſemble n'eſtre pas aſſez iuſte & exacte.

Car d'vn coſté vous auez bien raiſon de comparer comme vous faites l'eſſence auec l'eſſence ; mais aprés cela vous ne comparez pas l'exiſtence auec l'exiſtence, ou la proprieté auec la proprieté, mais l'exiſtence auec la proprieté. C'eſt pourquoy il faloit ce ſemble dire, ou que la toute-puiſſance, par exemple, ne peut non plus eſtre ſeparée de l'eſſence de Dieu, que de l'eſſence du triangle cette égalité de la grandeur de ſes angles : ou bien que l'exiſtence ne peut non plus eſtre ſeparée de l'eſſence de Dieu, que de l'eſſence du triangle ſon exiſtence ; car ainſi l'vne & l'autre comparaiſon auroit eſté bien faite, & non ſeulement la premiere vous auroit eſté accordée, mais auſſi la derniere ; Et neantmoins ce n'auroit pas eſté vne preuue conuaincante de l'exiſtence neceſſaire d'vn Dieu, non plus qu'il ne s'en-

ſuit pas neceſſairement qu'il y ait au monde aucun triangle, quoy que ſon eſſence & ſon exiſtence ſoient en effet inſeparables, quelque diuiſion que noſtre eſprit en faſſe, c'eſt à dire, quoy qu'il les conçoiue ſeparement; en meſme façon qu'il peut auſſi conceuoir ſeparement l'eſſence & l'exiſtence de Dieu.

Il faut en ſuite remarquer que vous mettez l'exiſtence entre les perfections diuines, & que vous ne la mettez pas entre celles d'vn triangle, ou d'vne montagne, quoy que neantmoins elle ſoit autant, & ſelon la maniere d'eſtre de chacun, la perfection de l'vn que de l'autre. Mais à vray dire, ſoit que vous conſideriez l'exiſtence en Dieu, ſoit que vous la conſideriez en quelqu'autre ſujet, elle n'eſt point vne perfection, mais ſeulement vne forme, ou vn acte ſans lequel il n'y en peut auoir.

Et de fait ce qui n'exiſte point, n'a ny perfection, ny imperfection: mais ce qui exiſte, & qui outre l'exiſtence a pluſieurs perfections, n'a pas l'exiſtence comme vne perfection ſinguliere, & l'vne d'entr'elles: mais ſeulement comme vne forme, ou vn acte par lequel la choſe meſme & ſes perfections ſont exiſtantes, & ſans lequel ny la choſe, ny ſes perfections ne ſeroient point.

De là vient, ny qu'on ne dit pas que l'exiſtence ſoit dans vne choſe comme vne perfection, ny ſi vne choſe manque d'exiſtence, on ne dit pas tant qu'elle eſt imparfaite, ou qu'elle eſt priuée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle eſt nulle, ou qu'elle n'eſt point du tout.

C'eſt pourquoy, comme en nombrant les perfections du triangle vous n'y comprenez pas l'exiſtence, & ne concluez pas auſſi que le triangle exiſte: de meſme en faiſant le denombrement des perfections de Dieu, voue n'auez pas deu y comprendre l'exiſtence, pour conclure de là que Dieu exiſte, ſi vous ne vouliez prendre pour vne choſe prouuée ce qui eſt en diſpute, & faire de la queſtion vn principe.

Vous dites *que dans toutes les autres choſes l'exiſtence eſt diſtinguée de l'eſſence, excepté en Dieu.* Mais comment, ie vous prie, l'exiſtence & l'eſſence de Platon ſont-elles diſtinguées entr'elles, ſi ce n'eſt peut-eſtre par la penſée? Car ſupoſé que Platon n'exiſte plus, que deuiendra ſon eſſence? & pareillement en Dieu l'eſſence & l'exiſtence ne ſont-elles pas diſtinguées par ſa penſée?

Vous vous faites en ſuite cette objection. *Peut-eſtre que comme de cela ſeul que ie conçoy vne montagne auec vne valée, ou vn cheual aiſlé, il ne s'enſuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ny aucun cheual qui ait des aiſles: ainſi de ce que ie conçoy Dieu comme exiſtant, il ne s'enſuit pas qu'il exiſte:* & là-deſſus vous dites qu'il y a vn ſophiſme caché ſous l'aparence de cette objection. Mais il ne vous a pas eſté fort difficile de ſoudre vn ſophiſme que vous vous eſtes feint vous-meſme, principalement vous eſtant ſeruy d'vne ſi manifeſte contradiction, à ſçauoir, que Dieu exiſtant n'exiſte pas, & ne prenant pas de la meſme façon, c'eſt à dire

comme exiſtant, le cheual, ou la montagne.

Mais, ſi comme vous auez enfermé dans voſtre comparaiſon la montagne auec ſa valée, & le cheual auec ſes aiſles ; de meſme vous euſſiez pris Dieu auec ſa ſcience, ſa puiſſance, ou ſes autres attributs, pour lors la difficulté euſt eſté toute entiere, & fort bien établie : & c'euſt eſté à vous à nous expliquer comment il ſe peut faire, que nous puiſſions conceuoir vne montagne rampante, ou vn cheual aiſlé, ſans penſer qu'ils exiſtent ; & cependant qu'il ſoit impoſſible de conceuoir vn Dieu tout-connoiſſant, & tout-puiſſant, ſi nous ne le conceuons en meſme-temps exiſtant.

Vous dites *qu'il ne nous eſt pas libre de conceuoir vn Dieu ſans exiſtence, c'eſt à dire, vn eſtre ſouuerainement parfait ſans vne ſouueraine perfection, comme il nous eſt libre d'imaginer vn cheual ſans aiſles, ou auec des aiſles.* Mais il n'y a rien à adjoûter à cela, ſinon que comme il nous eſt libre de conceuoir vn cheual qui a des aiſles, ſans penſer à l'exiſtence, laquelle ſi elle luy arriue, ce ſera ſelon vous vne perfection en luy ; ainſi il nous eſt libre de conceuoir vn Dieu ayant en ſoy la ſcience, la puiſſance, & toutes les autres perfections, ſans penſer à l'exiſtence, laquelle ſi elle luy arriue, ſa perfection pour lors ſera conſommée, & du tout accomplie. C'eſt pourquoy, comme de ce que ie conçoy vn cheual qui a la perfection d'auoir des aiſles, on n'infere pas pour cela qu'il a celle de l'exiſtence, laquelle ſelon vous eſt la principale de toutes ; de

meſme auſſi de ce que ie conçoy vn Dieu qui poſſede la ſcience, & toutes les autres perfections, on ne peut pas conclure pour cela qu'il exiſte ; mais ſon exiſtence a encore beſoin d'eſtre prouuée.

Et encore que vous diſiez *que dans l'jdée d'vn eſtre ſouuerainement parfait, l'exiſtence, & toutes les autres perfections y ſont compriſes*, vous auancez ſans preuue ce qui eſt en queſtion, & vous prenez la concluſion pour vn principe. Car autrement ie dirois auſſi que dans l'jdée d'vn Pegaſe parfait, la perfection d'auoir des aiſles n'eſt pas ſeulement contenuë, mais celle auſſi de l'exiſtence. Car comme Dieu eſt conceu parfait en tout genre de perfection, de meſme vn Pegaſe eſt conceu parfait en ſon genre, & il ne ſemble pas que l'on puiſſe icy rien repliquer, que, la meſme proportion eſtant gardée, on ne puiſſe vſurper de part & d'autre.

Vous dites, *de meſme qu'en conceuant vn triangle, il n'eſt pas neceſſaire de penſer qu'il a ſes trois angles égaux à deux droits, quoy que cela n'en ſoit pas moins veritable, comme il paroiſt par aprés à toute perſonne qui l'examine auec ſoin ; ainſi on peut bien conceuoir les autres perfections de Dieu, ſans penſer à l'exiſtence, mais il n'eſt pas pour cela moins vray qu'il la poſſede, comme on eſt obligé d'auoüer, lors qu'on vient à reconnoiſtre qu'elle eſt vne perfection.* Toutesfois vous iugez bien ce que l'on peut répondre ; c'eſt à ſçauoir, que comme on reconnoiſt par aprés que cette proprieté ſe retrouue dans le triangle, parce qu'on le prouue par vne bonne demon-

ſtration ; ainſi pour reconnoiſtre que l'exiſtence eſt neceſſairement en Dieu, il le faut auſſi demonſtrer par de bonnes & ſolides raiſons : car autrement il n'y a choſe aucune qu'on ne puiſſe dire, ou pretendre, eſtre de l'eſſence de quelqu'autre choſe que ce ſoit.

Vous dites, *que lors que vous attribuez à Dieu toutes ſortes de perfections, vous ne faites pas de meſme, que ſi vous penſiez que toutes les figures de quatre coſtez peuſſent eſtre inſcrites dans le cercle : dautant que comme vous vous trompez en cecy, parce que vous reconnoiſſez par aprés que le Rhombe n'y peut eſtre inſcrit ; vous ne vous trompez pas de meſme en l'autre, parce que par aprés vous venez à reconnoiſtre que l'exiſtence conuient effectiuement à Dieu.* Mais certes il ſemble que vous faſſiez de meſme, ou ſi vous ne le faites pas, il eſt neceſſaire que vous montriez que l'exiſtence ne repugne point à la nature de Dieu, comme on montre qu'il repugne que le Rhombe puiſſe eſtre inſcrit dedans le cercle. Ie paſſe ſous ſilence pluſieurs autres choſes, leſquelles auroient beſoin, ou d'vne ample explication, ou d'vne preuue plus conuaincante, ou meſme qui ſe détruiſent par ce qui a eſté dit auparauant ; Par exemple, *qu'on ne ſçauroit conceuoir autre choſe que Dieu ſeul, à l'eſſence de laquelle l'exiſtence apartienne auec neceſſité ; puis auſſi qu'il n'eſt pas poſſible de conceuoir deux ou pluſieurs dieux de meſme façon ; & poſé que maintenant il y en ait vn qui exiſte, il eſt neceſſaire qu'il ait eſté auparauant de toute eternité, & qu'il ſoit eternellement à l'auenir ; & que vous conceuez vne infinité d'autres choſes en Dieu, dont vous ne pouuez rien di-*

minuer ny changer ; & enfin que ces choſes doiuent eſtre conſiderées de prez , & tres-ſoigneuſement examinécs pour les aperceuoir , & en connoiſtre la verité, &c.

3. En fin vous dites *que la certitude & verité de toute ſcience dépend ſi abſolument de la connoiſſance du vray Dieu , que ſans elle il eſt impoſſible d'auoir iamais aucune certitude , ou verité dans les ſciences.* Vous en aportez cét exemple , *lors que ie conſidere* , dites-vous , *la nature du triangle , ie connois euidemment , moy qui ſuis vn peu verſé dans la Geometrie , que ſes trois angles ſont égaux à deux droits , & il ne m'eſt pas poſſible de ne le point croire pendant que i'aplique ma penſée à ſa demonſtration ; mais auſſitoſt que ie l'en détourne , encore que ie me reſſouuienne de l'auoir clairement compriſe , toutesfois il ſe peut faire aiſément que ie doute de ſa verité , ſi i'ignore qu'il y ait vn Dieu : car ie puis me perſuader d'auoir eſté fait tel par la nature ; que ie me puiſſe aiſément tromper , meſme dans les choſes que ie penſe comprendre auec le plus d'euidence & de certitude : veu principalement que ie me reſſouuiens d'auoir ſouuent eſtimé beaucoup de choſes pour vrayes & certaines , leſquelles par aprés d'autres raiſons m'ont porté à iuger abſolument fauſſes. Mais aprés que i'ay reconnu qu'il y a vn Dieu , pource qu'en meſme temps i'ay reconnu auſſi que toutes choſes dependent de luy , & qu'il n'eſt point trompeur , & qu'en ſuite de cela i'ay iugé que tout ce que ie conçoy clairement & diſtinctement ne peut manquer d'eſtre vray : encore que ie ne penſe plus aux raiſons pour leſquelles i'auray iugé vne choſe eſtre veritable , pourueu que ie me reſſouuienne de l'auoir clairement & diſtinctement compriſe , on ne me peut aporter*

aucune

aucune raiſon contraire ; qui me la faſſe iamais reuoquer en doute, & ainſi i'en ay vne vraye & certaine ſcience ; Et cette meſme ſcience s'eſtend auſſi à toutes les autres choſes que me reſſouuiens d'auoir autresfois demontrées, comme aux verités de la Geometrie, & autres ſemblables.

A cela, Monſieur, voyant que vous parlez ſi ſerieuſement, & croyant auſſi que vous le dites tout de bon, ie ne voy pas que i'aye autre choſe à dire, ſinon qu'il ſera difficile que vous trouuiez perſonne qui ſe perſuade que vous ayez eſté autrefois moins aſſuré de la verité des demonſtrations Geometriques, que vous l'eſtes à preſent que vous auez acquis la connoiſſance d'vn Dieu. Car en effect ces demonſtrations ſont d'vne telle euidence, & certitude, que ſans attendre noſtre deliberation elles nous arrachent d'elles-meſmes le conſentement, & lors qu'elles ſont vnefois compriſes elles ne permettent pas à noſtre eſprit de demeurer dauantage en ſuſpens touchant la creance qu'il en doit auoir ; de façon que i'eſtime que vous auez autant de raiſon de ne pas craindre en cecy les ruſes de ce mauuais genie qui taſche inceſſamment de vous ſurprendre, que lors que vous auez ſoûtenu ſi affirmatiuement, qu'il eſtoit impoſſible que vous peuſſiez vous méprendre touchant cét antecedent & ſa conſequence, *ie penſe : donc ie ſuis* ; quoy que pour lors vous ne fuſſiez pas encore aſſuré de l'exiſtence d'vn Dieu. Et meſme encore qu'il ſoit tres-vray, (comme en effect il n'y a rien de plus veritable) que Dieu exiſte ; qu'il eſt l'auteur de toutes

choſes, & qu'il n'eſt point trompeur : toutesfois, parce que cela ne ſemble pas eſtre ſi euident, que le ſont les demonſtrations de Geometrie, (dequoy il ne faut point d'autre preuue ſinon qu'il y en a pluſieurs qui mettent en queſtion l'exiſtence de Dieu, la creation du monde, & quantité d'autres choſes qui ſe diſent de Dieu, & que pas vn ne reuoque en doute les demonſtrations de Geometrie:) qui ſera celuy qui ſe poura laiſſer perſuader que celles-cy empruntent leur euidence & leur certitude des autres? Et qui poura croire que Diagore, Theodore, & tous les autres ſemblables Athéess, ne puiſſent eſtre rendus certains de la verité de ces ſortes de demonſtrations? Et enfin où trouuerez-vous perſonne, qui eſtant interrogé ſur la certitude qu'il a, qu'en tout triangle rectangle le quarré de la baze eſt égal aux quarrez des coſtez, réponde qu'il en eſt aſſuré parce qu'il ſçait que Dieu exiſte, Dieu qui ne peut eſtre trompeur, & qui eſt luy-meſme l'auteur de cette verité, & de toutes les choſes qui ſont au monde : mais plutoſt, où eſt celuy qui ne répondra qu'il en eſt aſſuré, parce qu'il ſçait cela certainement, & qu'il en eſt fortement perſuadé par vne tres-infaillible demonſtration? Combien à plus forte raiſon eſt-il à préſumer que Pythagore, Platon, Archymede, Euclide, & tous les autres anciens Mathematiciens feroient la meſme réponſe, n'y en ayant ce ſemble pas vn d'entr'eux, qui ait eu aucune penſée de Dieu pour l'aſſurer de la verité de telles dé-

monſtrations ; Toutesfois parce que peut-eſtre ne répondrez-vous pas des autres, mais ſeulement de vous-meſme, & que d'ailleurs c'eſt vne choſe loüable & pieuſe, il n'y a pas lieu d'inſiſter ſur cela dauantage.

CONTRE LA SIXIE'ME MEDITATION.

De l'exiſtence des choſes materielles ; & de la réelle diſtinction entre l'ame & le corps de l'homme.

1. IE ne m'areſte point icy ſur ce que vous dites *que les choſes materielles peuuent exiſter, entant qu'on les conſidere comme l'object des Mathematiques pures,* quoy que neantmoins les choſes materielles ſoient l'objet des Mathematiques compoſées, & que celuy des pures Mathematiques comme le point, la ligne, la ſuperficie, & les indiuiſibles qui en ſont compoſez ne puiſſent auoir aucune exiſtence réelle. Ie m'areſte ſeulement ſur ce que vous diſtinguez derechef icy *l'imagination de l'intellection, ou conception pure.* Car comme i'ay deſia remarqué au parauant, ces deux operations ſemblent eſtre les actions d'vne meſme faculté ; & s'il y a entr'elles quelque difference, ce ne peut eſtre que ſelon le plus & le moins; & en effect voyez, comment cela ſe peut prouuer de

ce que vous proposez dans cette Meditation.

Vous auez dit cy-deuant *qu'imaginer n'est rien autre chose que contempler la figure, ou l'image d'vne chose corporelle*, & icy vous demeurez d'accord que *conceuoir, ou entendre, c'est contempler vn triangle, vn pentagone, vn Chiliogone, vn Myriogone*, & autres choses semblables, qui sont des figures des choses corporelles ; maintenant vous en establissez la difference, en ce que *l'imagination se fait*, dites vous, *auec quelque sorte d'aplication de la faculté qui connoist, vers le corps ; & que l'intellection ne demande point cette sorte d'aplication, ou contention d'esprit*. En sorte que *lors que tout simplement & sans peine vous conceuez vn triangle comme vne figure qui à trois angles, vous apelez cela vne intellection ; & que lors qu'auec quelque sorte d'effort & de contention vous vous rendez cette figure comme presente, que vous la considerez, que vous l'examinez, que vous la conceuez distinctement & par le menu, & que vous en distinguez les trois angles, vous apelez cela vne imagination*. Et partant *estant vray que vous conceuez fort facilement qu'vn Chiliogone est vne figure de mille angles, & que neantmoins quelque contention d'esprit que vous fassiez, vous ne sçauriez discerner distinctement & par le menu tous ses angles, & vous les rendre tous comme presens ; vostre esprit n'ayant pas moins en cela de confusion, que lors qu'il considere vn Myriogone, ou quelque autre figure de beaucoup de costez : pour cette raison vous dites qu'au regard du Chyliogone, ou du Myriogone, vostre pensée est vne intellection, & non point vne imagination*.

Toutesfois ie ne voy rien qui puisse empescher que vous n'étendiez vostre imagination, aussi bien que vostre intellection, sur le Chiliogone, comme vous faites sur le triangle. Car de vray vous faites bien quelque sorte d'effort pour imaginer en quelque façon cette figure composée de tant d'angles : quoy que leur nombre soit si grand que vous ne les puissiez conceuoir distinctement : & d'ailleurs vous conceuez bien à la verité par ce mot de Chiliogone vne figure de mille angles, mais cela n'est qu'vn effect de la force, ou de la signification du mot : non que pour cela vous *conceuiez*, plutost les mil angles de cette figure, que vous ne les *imaginez*.

Mais il faut icy prendre garde comment peu a peu, & comme par dégrez la distinction se perd, & la confusion s'augmente. Car il est certain que vous vous representerez, ou imaginerez, ou mesme que vous conceurez plus confusement vn quarré qu'vn triangle ; mais plus distinctement qu'vn Pentagone, & celuy-cy plus confusement qu'vn quarré, & plus distinctement qu'vn Hexagone, & ainsi de suitte, iusqu'à ce que vous ne puissiez plus vous rien proposer nettement ; & par ce qu'alors quelque conception que vous ayez, elle ne sçauroit estre nette, ny distincte, pour lors aussi vous negligez de faire aucun effort sur vostre esprit.

C'est pourquoy si lors que vous conceuez vne figure distinctement, & auec quelque sensible con-

tention, vous voulez apeler cette façon de conceuoir vne imagination, & vne intellection tout enſemble : & ſi lors que voſtre conception eſt confuſe, & qu'auec peu, ou point du tout de contention d'eſprit vous conceuez vne figure, vous voulez apeler cela du ſeul nom d'intellection, certainement il vous ſera permis : mais vous ne trouuerez pas pour cela que vous ayez lieu d'eſtablir plus d'vne ſorte de connoiſſance interieure, à qui ce ne ſera touſiours qu'vne choſe accidentelle, que tantoſt plus fortement & tantoſt moins, tantoſt diſtinctement & tantoſt confuſement, vous conceuiez quelque figure. Et certes ſi de puis l'Heptagone, & l'Octogone, nous voulons parcourir toutes les autres figures iuſques au Chiliogone, ou au Myriogone, & prendre garde en meſme temps à tous les dégrez où ſe rencontre vne plus grande ou vne moindre diſtinction & confuſion, pourons nous dire en quel endroit, ou plutoſt en quelle figure l'imagination ceſſe, & la ſeule intellection demeure ? Mais pluſtoſt ne verra t'on pas vne ſuite & liaiſon continuelle d'vne ſeule & meſme connoiſſance, dont la diſtinction & contention diminuë touſiours peu à peu, à meſure que la confuſion & remiſſion augmente & s'accroiſt auſſi inſenſiblement. Conſiderez d'ailleurs ie vous prie de quelle ſorte vous raualez l'intellection, & à quel point vous eſleuez l'imagination. Car que pretendez vous autre choſe que d'auilir l'vne, & eſleuer l'autre, lors que vous

donnez à l'intellection la negligence & la confuſion pour partage, & que vous attribuez à l'imagination toute ſorte de diſtinction, de netteté, & de diligence.

Vous dites en ſuitte *que la vertu d'imaginer qui eſt en vous, entant qu'elle differe de la puiſſance de conceuoir, n'eſt point requiſe à voſtre eſſence, c'eſt à dire à l'eſſence de voſtre eſprit*; Mais comment cela pouroit-il eſtre, ſi l'vne & l'autre ne ſont qu'vne ſeule & meſme vertu, ou faculté, dont les fonctions ne different que ſelon le plus & le moins. Vous adioutez, *que l'eſprit en imaginant ſe tourne vers les corps, & qu'en conceuant il ſe conſidere ſoy-meſme, ou les idées qu'il a en ſoy.* Mais comment cela, ſi l'eſprit ne ſe peut tourner vers ſoy-meſme, ny conſiderer aucune idée, qu'il ne ſe tourne en meſme temps vers quelque choſe de corporel, ou repreſenté par quelque idée corporelle? Car en effect le triangle, le Pentagone, le Chiliogone, le Myriogone, & toutes les autres figures, ou meſme les idées de toutes ces figures ſont toutes corporelles; & l'eſprit ne les ſçauroit comprendre, ou auoir d'elles aucune penſée, qu'en les conceuant comme corporelles, ou à la façon des choſes corporelles. Pour ce qui eſt des idées des choſes que nous croyons eſtre immaterielles, comme celles de Dieu, des anges, de l'ame de l'homme, ou de l'eſprit, il eſt meſme conſtant que les idées que nous en auons ſont ou corporelles, ou quaſi corporelles, ayant eſte tirées de la forme &

reſſemblance de l'homme, & de quelques autres choſes fort ſimples, fort legères, & fort imperceptiblie, telles que ſont le vent, le feu, ou l'air, ainſi que nous auons deſia dit. Quant à ce que vous dites *que ce n'eſt que problablement que vous conjecturez qu'il y a quelque corps qui exiſte*, il n'eſt pas beſoin de s'y arreſter, par ce qu'il n'eſt pas poſſible que vous le diſiez tout de bon.

2. En ſuite de cela vous traittez du ſentiment, & tout d'abord vous faites vne belle enumeration de toutes les choſes que vous auiez connuës par le moyen des ſens, & que vous auiez receuës pour vrayes, par ce que la nature ſembloit ainſi vous l'enſeigner. Et incontinent aprés vous raportez certaines experiences qui ont tellement renuerſé toute la foy que vous adiouſtiez aux ſens, qu'elles vous ont reduit au point, ou nous vous auons veu dans la premiere meditation, qui eſtoit de reuoquer toutes choſes en doute.

Or ce n'eſt pas mon deſſein de diſputer icy de la verité de nos ſens. Car bien que la tromperie ou fauſſeté ne ſoit pas proprement dans le ſens, lequel n'agit point, mais qui reçoit ſimplement les images, & les raporte comme elles luy aparoiſſent, & comme elles doiuent neceſſairement luy aparoiſtre à cauſe de la diſpoſition où ſe trouue lors le ſens, l'obiect, & le milieu : mais qu'elle ſoit plutoſt dans le iugement, ou dans l'eſprit, lequel n'aporte pas toute la circonſpection requiſe, & qui ne prend

pas

pas garde que les choſes éloignées, pour cela meſme qu'elles ſont éloignées, ou meſme pour d'autres cauſes, nous doiuent paroiſtre plus petites, & plus confuſes, que lors qu'elles ſont plus proches de nous, & ainſi du reſte : Toutesfois de quelque coſté que l'erreur vienne il faut auouër qu'il y en a ; & il n'y a ſeulement de la difficulté, qu'à ſçauoir s'il eſt donc vray que nous ne puiſſions iamais eſtre aſſurez de la verité d'aucune choſe que le ſens nous aura fait aperceuoir.

Mais certes ie ne voy pas qu'il faille beaucoup ſe mettre en peine de terminer vne queſtion que tant d'exemples iournaliers decident ſi clairement ; ie repons ſeulement à ce que vous dites, ou plutoſt à ce que vous vous obiectez, qu'il eſt tres-conſtant que lors que nous regardons de prez vne tour, & que nous la touchons quaſi de la main, nous ne d'outons plus qu'elle ne ſoit quarrée : quoy qu'en eſtant vn peu éloignez nous auions occaſion de iuger qu'elle eſtoit ronde, ou du moins de douter ſi elle eſtoit quarrée, ou ronde, ou de quelque autre figure.

Ainſi ce ſentiment de douleur qui paroiſt eſtre encore dans le pied, ou dans la main, aprés meſme que ces membres ont eſté rétranchez du corps, peut bien quelquefois tromper ceux à qui on les a coupez, & cela à cauſe des eſprits animaux qui auoient coutume d'eſtre portez dans ces membres, & d'y cauſer le ſentiment : Toutesfois ceux qui ont

tous leurs membres ſains & entiers, ſont ſi aſſurez de ſentir de la douleur au pied, ou à la main, dont la bleſſure eſt encore toute fraiſche, & toute recente, qu'il leur eſt impoſſible d'en douter.

Ainſi noſtre vie eſtant partagée entre la veille & le ſommeil, il eſt vray que celuy-cy nous trompe quelquefois, en ce qu'il nous ſemble alors que nous voyons deuant nous des choſes qui n'y ſont point; mais auſſi nous ne dormons pas touſiours, & lors que nous ſommes en effect éueillez, nous en ſommes trop aſſurez, pour eſtre encore dans le doute ſi nous veillons, ou ſi nous reſuons.

Ainſi quoy que nous puiſſions penſer que nous ſommes d'vne nature à ſe pouuoir tromper meſme dans les choſes qui nous ſemblent les plus veritables; toutesfois nous ſçauons auſſi que nous auons cela de la nature de pouuoir connoiſtre la verité, & comme nous nous trompons quelquefois, par exemple, lors qu'vn ſophiſme nous impoſe, ou qu'vn baſton eſt à demy dans l'eau; auſſi quelquefois connoiſſons nous la verité, comme dans les demonſtrations Geometriques, ou dans vn baſton qui eſt hors de l'eau: Car ces veritez ſont ſi aparentes, qu'il n'eſt pas poſſible que nous en puiſſions douter. Et bien que nous euſſions ſuiet de nous défier de la verité de toutes nos autres connoiſſances, aumoins ne pourions nous pas douter de cecy, à ſçauoir, que toutes les choſes nous paroiſſent telles qu'elles nous paroiſſent, & il n'eſt pas poſſible qu'il

ne ſoit tres vray qu'elles nous paroiſſent de la ſorte. Et quoy que la raiſon nous détourne ſouuent de beaucoup de choſes, ou la nature ſemble nous porter, cela toutesfois n'oſte pas la verité des phœnomenes, & n'empeſche pas qu'il ne ſoit vray que nous voyons les choſes comme nous les voyons. Mais ce n'eſt pas icy le lieu de conſiderer de quelle façon la raiſon s'oppoſe a l'impulſion du ſens, & ſi ce n'eſt point peut-eſtre de la meſme façon que la main droitte ſoutiendroit la gauche qui n'auroit pas la force de ſe ſoutenir elle meſme, ou bien ſi c'eſt de quelque autre maniere.

3. Vous entrez en ſuitte en matiere, mais il ſemble que vous vous y engagiez comme par vne legere eſcarmouche. Car vous pours ſuiuez ainſi. *Mais maintenant que ie commence à me mieux connoiſtre moy-meſme, & à découurir plus clairement l'auteur de mon origine, ie ne penſe pas à la verité que ie doiue temerairement admettre toutes les choſes que les ſens me ſemblent enſeigner, mais ie ne penſe pas auſſi que ie les doiue toutes generalement réuoquer en doute.* Vous auez raiſon de dire cecy, & ie croy ſans doute que ç'a touſiours eſté ſur cela voſtre penſée.

Vous continuez : *Et premierement pour ce que ie ſçay que toutes les choſes que ie conçoy clairement & diſtinctement peuuent eſtre produites par Dieu telles que ie les concoy, c'eſt aſſez que ie puiſſe conceuoir clairement & diſtinctement vne choſe ſans vne autre, pour eſtre certain que l'vne eſt diſtincte ou differente de l'autre, par ce qu'elles*

peuuent eſtre poſées ſeparement, aumoins par la toute puiſſance de Dieu; & il n'importe par quelle puiſſance cette ſeparation le faſſe, pour m'obliger à les iuger differentes. A cela ie n'ay rien autre choſe à dire, ſi non que vous prouuez vne choſe claire par vne qui eſt obſcure : pour ne pas meſme dire qu'il y a quelque ſorte d'obſcurité dans la conſequence que vous tirez. Ie ne m'areſte pas non plus à vous objecter qu'il falloit auoir auparauant demontré que Dieu exiſte, & ſur quelles choſes ſa puiſſance ſe peut étendre, pour montrer qu'il peut faire tout ce que vous pouuez clairement conceuoir : ie vous demande ſeulement ſi vous ne conceuez pas clairement & diſtinctement certe proprieté du triangle, à ſçauoir, *que les plus grands coſtez ſont ſoutenus par les plus grands angles*, ſéparement de celle-cy, à ſçauoir, *que ſes trois angles pris enſemble ſont égaux à deux droits ?* Et ſi pour cela vous croyez que Dieu puiſſe tellement ſéparer cette proprieté d'auec l'autre, que le triangle puiſſe tantoſt auoir celle-cy ſans auoir l'autre, ou tantoſt auoir l'autre ſans celle-cy ? Mais pour ne nous point areſter icy d'auantage, d'autant que cette ſeparation fait peu à noſtre ſuiet, vous adioutez, *& partant de cela meſme que ie connois auec certitude que i'exiſte, & que cependant ie ne remarque point qu'il apartienne neceſſairement aucune autre choſe à ma nature, ou à mon eſſence, ſi non que ie ſuis vne choſe qui penſe, ie conclus fort bien que mon eſſence conſiſte en cela ſeul, que ie ſuis vne choſe qui penſe, ou vne ſubſtance dont toute l'eſ-*

ſence ou la nature n'eſt que de penſer. Ce ſeroit icy où ie me voudrois areſter, mais ou il ſuffit de répeter ce que i'ay deſia allegué touchant la ſeconde meditation, ou bien il faut attendre ce que vous voulez inferer.

Voicy donc enfin ce que vous concluez, *& quoy que peut-eſtre (ou plutoſt certainement comme ie le diray tantoſt) i'aye vn corps, auquel ie ſuis tres-étroittement conjoint; Toutesfois par ce que d'vn coſté i'ay vne claire & diſtincte idée de moy-meſme, entant que ie ſuis ſeulement vne choſe qui penſe, & non étenduë; & que d'vn autre, i'ay vne idée diſtincte du corps, entant qu'il eſt ſeulement vne choſe étenduë, & qui ne penſe point: il eſt certain que moy, c'eſt à dire mon eſprit, ou mon ame, par laquelle ie ſuis ce que ie ſuis, eſt entierement & veritablement diſtincte de mon corps, & qu'elle peut eſtre, ou exiſter ſans luy.*

C'eſtoit icy ſans doute le but ou vous tendiez; c'eſt pourquoy puis que c'eſt en cecy que conſiſte principalement toute la difficulté, il eſt beſoin de s'y areſter vn peu, pour voir de quelle façon vous vous en démeſlez. Premierement il s'agit icy d'vne diſtinction d'entre l'eſprit, ou l'ame de l'homme, & le corps: mais de quel corps entendez vous parler? Certainement, ſi ie l'ay bien compris, c'eſt de ce corps groſſier qui eſt compoſé de membres; car voicy vos paroles, *i'ay vn corps auquel ie ſuis conioint;* & vn peu aprés *il eſt certain que moy, c'eſt à dire mon eſprit, eſt diſtinct de mon corps, &c.*

Mais i'ay à vous auertir, ô eſprit, que la difficulté n'eſt pas touchant ce corps maſſif & groſſier. Cela ſeroit bon ſi ie vous obiectois ſelon la penſée de quelques philoſophes, que vous fuſſiez la perfection, apelée des grecs ἐντελέχια, l'acte, la forme, l'eſpece, & pour parler en termes ordinaires le mode du corps ; car de vray ceux qui ſont dans ce ſentiment n'eſtiment pas que vous ſoyez plus diſtinct, ou ſeparable du corps, que la figure, ou quelque autre de ſes modes : & cela, ſoit que vous ſoyez l'ame toute entiere de l'homme, ſoit que vous ſoyez vne vertu, ou vne puiſſance ſur adioutée, que les grecs apellent νοῖς δυνάμει, νοῖς παθητικὸς, vn entendement poſſible, ou paſſible. Mais ie veux agir auec vous plus liberalement, en vous conſiderant comme vn entendement agent, apelé des grecs νοῦν ποιητικὸν, & meſme ſeparable, apelé par eux χωριστὸν, bien que ce ſoit d'vne autre façon qu'ils ne ſe l'imaginoient.

Car ces philoſophes croyans que cet entendement agent eſtoit commun à tous les hommes, (ou meſme à toutes les choſes du monde) & qu'il faiſoit à l'endroit de l'entendement poſſible, pour le faire entendre, ce que la lumiere fait a l'œil, pour le faire voir ; (d'ou vient qu'ils auoient coutume de le comparer à la lumiere du Soleil, & par conſequent de le regarder comme vne choſe étrangere, & venant de dehors) de moy ie vous conſidere plutoſt (puis que d'ailleurs ie voy que cela

vous plaiſt) comme vn certain eſprit, ou vn entendement particulier, qui dominez dedans le corps.

Ie repete encore vne fois que la difficulté n'eſt pas de ſçauoir ſi vous eſtes ſeparable, ou non, de ce corps maſſif & groſſier; (d'où vient que ie diſois vn peu auparauant qu'il n'eſtoit pas neceſſaire de recourir à la puiſſance de Dieu, pour rendre ces choſes là ſeparables, que vous conceuez ſéparement) mais bien de ſçauoir ſi vous n'eſtes pas vous-meſme quelque autre corps; pouuant eſtre vn corps plus ſubtil & plus delié, diffus dedans ce corps épais & maſſif, ou reſidant ſeulement dans quelqu'vne de ſes parties. Au reſte ne penſez pas nous auoir iuſques icy montré que vous eſtes vne choſe purement ſpirituelle, & qui ne tient rien du corps; & lors que dans la ſeconde Meditation vous auez dit *que vous n'eſtez point vn vient, vn feu, vne vapeur, vn air*, vous deuez vous ſouuenir que ie vous ay fait remarquer que vous diſiez cela ſans aucune preuue.

Vous diſiez auſſi, *que vous ne diſputiez pas en ce lieu-là de ces choſes*: mais ie ne voy point que vous en ayez traitté depuis, & que vous ayez aporté aucune raiſon pour prouuer que vous n'eſtes point vn corps de cette nature. I'attendois touſiours que vous le fiſſiez icy, & neantmoins ſi vous dites, ou ſi vous prouuez quelque choſe, c'eſt ſeulement que vous n'eſtes point ce corps groſſier & maſſif, tou-

chant lequel i'ay desia dit qu'il n'y a point de difficulté.

4. *Mais*, dites vous, *d'vn costé i'ay vne claire & distincte idée de moy-mesme entant que ie suis seulement vne chose qui pense, & non étenduë*; *& d'vn autre, i'ay vne idée distincte du corps, entant qu'il est seulement vne chose étenduë, & qui ne pense point.* Mais premierement pour ce qui est de l'idée du corps, il me semble qu'il ne s'en faut pas beaucoup mettre en peine : car si vous disiez cela de l'idée du corps en general, ie serois obligé de repeter icy ce que ie vous ay desia objecté, à sçauoir, que vous deuez auparauant prouuer que la pensée ne peut conuenir à l'essence, ou à la nature du corps : & ainsi nous retomberions dans nostre premiere difficulté ; puis que la question est de sçauoir si vous, qui pensez, n'estes point vn corps subtil & delié, comme si c'estoit vne chose qui repugnast à la nature du corps que de penser.

Mais, parce qu'en disant cela vous entendez seulement parler de ce corps massif & grossier, du quel vous soutenez estre distinct, & separable : aussi ie demeure aucunement d'accord que vous pouuez auoir l'idée du corps ; mais supposé, comme vous dites, que vous soyez vne chose qui n'est point étenduë, ie nie absolument que vous en puissiez auoir l'idée.

Car, ie vous prie, dites nous comment vous pensez que l'espece, ou l'idée du corps qui est étendu,

du, puiſſe eſtre receuë en vous, c'eſt à dire en vne ſubſtance qui n'eſt point étenduë ? Car ou cette eſpece procede du corps, & pour lors il eſt certain qu'elle eſt corporelle, & qu'elle à ſes parties les vnes hors des autres, & partant qu'elle eſt étenduë : ou bien elle vient d'ailleurs & ſe fait ſentir par vne autre voye; toutesfois, parce qu'il eſt touſiours neceſſaire qu'elle repreſente le corps qui eſt étendu, il faut auſſi qu'elle ait des parties, & ainſi qu'elle ſoit étenduë. Autrement, ſi elle n'a point de parties, comment en poura-t'elle repreſenter ? ſi elle n'a point d'étenduë, comment poura-t'elle repreſenter vne choſe qui en a ? ſi elle eſt ſans figure, comment fera-t'elle ſentir vne choſe figurée ? ſi elle n'a point de ſituation, comment nous fera-t'elle conceuoir vne choſe qui a des parties les vnes hautes les autres baſſes, les vnes à droite, les autres à gauche, les vnes deuant les autres derriere, les vnes courbées les autres droittes ? ſi elle eſt ſans varieté, comment repreſentera-t'elle la varieté des couleurs ? &c. Doncques l'jdée du corps n'eſt pas tout affait ſans extenſion ; mais ſi elle en a, & que vous n'en ayez point, comment eſt-ce que vous la pourez receuoir ? Comment vous la pourez vous ajuſter, & apliquer ? comment vous en ſeruirez vous ? & comment en fin la ſentirez vous peu à peu s'effacer, & s'éuanouïr.

En aprés pour ce qui regarde l'jdée de vous-meſme, ie n'ay rien à adiouter à ce que i'en ay deſia dit, principalement ſur la ſeconde Meditation. Car par

là l'on voit clairement, que tant s'en faut que vous ayez vne jdée claire & distincte de vous-mesme, qu'au contraire il semble que vous n'en ayez point du tout. Car encore bien que vous connoissiez certainement que vous pensez, vous ne sçauez pas neantmoins quelle chose vous estes, vous qui pensez: en sorte que bien que cette seule operation vous soit clairement connuë, le principal pourtant vous est caché, qui est de sçauoir quelle est cette substance qui a pour l'vne de ses operations de penser. D'où il me semble que ie puis fort bien vous comparer à vn aueugle, lequel sentant de la chaleur, & estant auerty qu'elle vient du Soleil, penseroit auoir vne claire & distincte jdée du Soleil: d'autant que si quelqu'vn luy demandoit ce que c'est que le Soleil, il pouroit repondre que c'est vne chose qui échauffe. Mais, direz vous, ie ne dis pas seulement icy que ie suis vne chose qui pense, i'adioute aussi de plus que ie suis vne chose qui n'est point étenduë. Toutesfois, pour ne pas dire que c'est vne chose que vous auancez sans preuue, quoy que cela soit en question entre nous; dites moy ie vous prie, pensez vous pour cela auoir vne claire & distincte jdée de vous-mesme? Vous dites que vous n'estes pas vne chose étenduë, certainement i'aprens par là ce que vous n'estes point, mais non pas ce que vous estes. Quoy donc, pour auoir vne jdée claire & distincte de quelque chose, c'est à dire vne jdée vraye & naturelle, n'est-il pas necessaire de connoistre la chose positiuement en

ſoy, & pour ainſi parler, affirmatiuement : eſt-ce aſſez de ſçauoir qu'elle n'eſt point vne telle choſe ? Et celuy-là auroit-il vne jdée claire & diſtincte de Bucephal, qui connoiſtroit du moins qu'il n'eſt pas vne mouche ? Mais pour ne pas inſiſter d'auantage la deſſus ; Vous eſtes donc, dites vous, vne choſe qui n'eſt point étenduë : mais ie vous demande n'eſtes vous pas diffus par tout le corps ? certainement ie ne ſçay pas ce que vous aurez à repondre ; car encore que ie vous aye conſideré au commencement comme eſtant ſeulement dans le cerueau, cela neantmoins n'a eſté que par coniecture, plutoſt que par vne veritable créance que ce fuſt voſtre opinion. I'auois fondé ma coniecture ſur ces paroles qui ſuiuent vn peu aprés, lors que vous dites, *que l'ame ne reçoit pas immediatement l'impreſſion de toutes les parties du corps, mais ſeulement du cerueau, ou peut-eſtre meſme de l'vne de ſes plus petites parties.* Mais ie n'eſtois pas pour cela tout à fait certain, ſi vous eſtiez ſeulement dans le cerueau, ou meſme dans l'vne de ſes parties, veu que vous pouuez eſtre repandu dans tout le corps, & ne ſentir qu'en vne ſeule partie : comme nous diſons ordinairement que l'ame eſt diffuſe par tout le corps, & que neantmoins elle ne void que dans l'œil.

Ces paroles qui ſuiuent m'auoient auſſi fait douter, lors que vous dites, *& encore que toute l'ame ſemble eſtre vnie & tout le corps, &c.* Car en ce lieu-là vous ne dites pas à la verité que vous ſoyez vny à tout le corps : mais auſſi ne le niez vous pas ; Or

quoy qu'il en ſoit, ſupoſons premierement, s'il vous plaiſt, que vous ſoyez diffus par tout le corps, ſoit que vous ſoyez vne meſme choſe auec l'ame, ſoit que vous ſoyez quelque choſe de different; ie vous demande, pouuez vous n'auoir point d'extenſion, vous qui eſtes étendu de puis la teſte iuſques aux pieds? qui eſtes auſſi grand que voſtre corps? & qui auez autant de parties qu'il en faut pour repondre à toutes les ſiennes? Direz vous que vous n'eſtes point étendu, par ce que vous eſtes tout entier dans le tout, & tout entier dans chaque partie? ſi vous le dites, comment, ie vous prie, le comprenez vous? vne meſme choſe peut-elle eſtre tout a la fois toute entiere en pluſieurs lieux? ie veux bien que la foy nous enſeigne cela du ſacré myſtere de l'Euchariſtie; mais icy ie parle de vous, & outre que vous eſtes vne choſe naturelle, nous n'examinons icy les choſes qu'autant qu'elles peuuent eſtre connuës par la lumiere naturelle. Et cela eſtant, peut-on conceuoir qu'il y ait pluſieurs lieux, & qu'il n'y ait pas pluſieurs choſes logées? cent lieux ne ſont-ils pas plus qu'vn? & ſi vne choſe eſt toute entiere en vn lieu, poura-t'elle eſtre en d'autres, ſi elle n'eſt hors d'elle meſme, cõme ce premier lieu eſt hors des autres? Repondez à cela tout ce que vous voudrez, dumoins ſera-ce vne choſe obſcure & incertaine, de ſçauoir ſi vous eſtes tout entier dans chaque partie, ou ſi vous n'eſtes point plutoſt dans chacune des parties de voſtre corps, ſelon chacune des parties de vous-

meſme. Et comme il eſt bien plus manifeſte que rien ne peut eſtre tout à la fois en pluſieurs lieux, auſſi ſera-t'il touſiours plus euident que vous n'eſtes pas tout entier dans chaque partie, mais ſeulement tout dans le tout, & partant que vous eſtes diffus par tout le corps ſelon chacune de vos parties; & ainſi que vous n'eſtes point ſans extenſion.

Poſons maintenant que vous ſoyez ſeulement dans le cerueau, où meſme dans l'vne de ſes plus petites parties: vous voyez qu'il reſte touſiours le meſme inconuenient: d'autant que pour petite que ſoit cette partie, elle eſt neantmoins étenduë, & vous autant qu'elle; & partant vous eſtes étendu, & vous auez des petites parties qui répondent a toutes les ſiennes. Ne direz vous point peut-eſtre que vous prenez pour vn point cette petite partie du cerueau à laquelle vous eſtes vni? Ie ne le puis croire; mais ie veux que ce ſoit vn point? Toutesfois, ſi c'eſt vn point phyſique, la meſme difficulté demeure touſiours, parce que ce point eſt étendu, & n'eſt pas tout à fait ſans parties. Si c'eſt vn point Mathematique, vous ſçauez premierement que ce n'eſt que noſtre imagination qui le forme, & qu'en effet il n'y en a point. Mais poſons qu'il y en ait, ou plutoſt feignons qu'il ſe trouue dans le cerueau vn de ces points Mathematiques auquel vous ſoyés vni, & dans lequel vous faſſiés reſidence. Remarquez s'il vous plaiſt l'inutilité de cette fiction; car quoy que nous feignons, ſi faut-il touſiours que vous ſoyez

iuſtement dans le concours des nerfs, par où toutes les parties que l'ame informe tranſmettent dans le cerueau les jdées, ou les eſpeces des choſes que les ſens ont aperceuës. Mais premierement tous les nerfs n'aboutiſſent pas à vn point : ſoit par ce que le cerueau eſtant continué & prolongé iuſqu'a la mouëlle de l'eſpine du dos, pluſieurs nerfs qui ſont repandus dans le dos viennent aboutir & ſe terminer à cette mouëlle ; ou bien parce qu'on remarque, que les nerfs qui tendent vers le milieu de la teſte ne finiſſent, ou n'aboutiſſent pas tous à vn meſme endroit du cerueau. Mais quand ils y aboutiroient tous, toutesfois leur concours ne ſe peut terminer à vn point Mathematique : car ce ſont des corps, & non pas des lignes Mathematiques, pour pouuoir tous s'aſſembler & s'vnir en vn point. Et quand cela ſeroit : les eſprits animaux qui ſe coulent le long des nerfs, ne pouroient ny en ſortir ny y entrer, puis qu'ils ſont des corps, & que le corps ne peut pas n'eſtre point dans vn lieu, ou paſſer par vne choſe qui n'occupe point de lieu, comme le point Mathematique. Mais ie veux qu'il y puiſſe eſtre, & qu'il y paſſe ? Toutesfois vous qui eſtes ainſi exiſtant dans vn point, ou il n'y a ny contreés, ny regions, où il n'y a rien qui ſoit a droitte ou a gauche, qui ſoit en haut ou en bas, ne pouuez pas diſcerner de quelle part les choſes viennent, ou quel raport elles vous font. I'en dis auſſi de meſme de ces Eſprits que vous deuez enuoyer par tout le corps, pour

luy communiquer le ſentiment, & le mouuement; Pour ne pas dire qu'il eſt impoſſible de comprendre comment vous leur imprimez le mouuement, ſi vous eſtes dans vn point, ſi vous n'eſtes point vn corps, ou ſi vous n'en auez vn, par le moyen duquel vous les touchiez, & les pouſſiez tout enſemble. Car ſi vous dites qu'ils ſe meuuent d'eux meſmes, & que vous préſidez ſeulement à la conduitte de leur mouuement : ſouuenez vous que vous auez dit en quelque part *que le corps ne ſe meut point ſoy-meſme*, de ſorte que l'on peut inferer de là, que vous eſtes la cauſe de ſon mouuement ; & puis expliquez nous comment cette direction ou conduitte ſe peut faire ſans quelque ſorte de contention, & partant ſans quelque mouuement de voſtre part ? comment vne choſe peut-elle faire contention & effort ſur vn autre, & la faire mouuoir, ſans vn mutuel contact du moteur & du mobile ? & comment ce contact ſe peut-il faire ſans corps ? veu meſme que c'eſt vne choſe que la lumiere naturelle nous aprend, qu'il n'y a que les corps qui peuuent toucher, & eſtre touchez ?

Toutesfois, pourquoy m'areſtay-ie icy ſi long-temps, puis que c'eſt a vous a nous montrer que vous eſtes vne choſe qui n'a point d'étenduë, & par conſequent qui n'eſt point corporelle. Et ie ne penſe pas que vous en vouliez tirer la preuue, de ce que l'on dit communément que l'homme eſt compoſé de corps & d'Ame : comme ſi l'on deuoit conclure

que le nom de corps estant donné à vne partie, l'autre ne doit plus estre ainsi apelée: car si cela estoit, vous me donneriez occasion de le distinguer en cette sorte. L'homme est composé de deux sortes de corps, à sçauoir d'vn grossier, & d'vn subtil, en telle sorte que le nom commun de corps estant attribué au premier, on donne à l'autre le nom d'Ame, ou d'Esprit. Outre que le mesme se pouroit dire des autres animaux, ausquels ie suis assuré que vous n'accorderez point vn Esprit semblable à vous : ce leur sera bien assez, si vous les laissez en la possession de leur ame. Lors donc que vous concluez *qu'il est certain que vous estes distinct de vostre corps* vous voyez bien que cela vous peut estre aysement accordé, mais non pas que pour cela vous ne soyez point corporel, plutost que d'estre vne espece de corps fort subtil & fort delié, distinct de cet autre qui est massif & grossier.

Vous adioutez, *& partant que vous pouuez estre sans luy* ; Mais quand on vous aura accordé que vous pouuez exister sans ce corps grossier & pesant, ainsi que fait vne vapeur odorifferante, laquelle sortant d'vne pomme se va repandant parmy l'air, quel gain, ou quel auantage vous en reuiendra-t'il de là? Certes ce sera vn peu plus que ne vouloient ces Philosophes, dont i'ay parlé auparauant, qui croyoient que par la mort vous estiez entierement aneanty ; ne plus ne moins qu'vne figure, qui se perd tellement par le changement de la superficie, qu'elle n'est

n'eſt plus du tout. Car n'eſtant pas ſeulement vn mode du corps comme ils penſoient, mais eſtant de plus vne legere & ſubtile ſubſtance corporelle, on ne dira pas que vous periſſiez totalement en la mort, & que vous retombiez dans voſtre premier neant : mais que vous ſubſiſtés dans vos parties ainſi diſſipées, & écartées les vnes des autres ; combien qu'à cauſe de leur trop grande diſtraction & diſſipation vous ne puiſſiez plus auoir de penſées, & que vous ayez perdu le droit de pouuoir eſtre vne choſe qui penſe, ou vn Eſprit, ou vne Ame. Toutes leſquelles choſes pourtant ie vous obiecte touſiours, non comme doutant de la concluſion que vous auez intentée, mais comme ayant grande defiance de la force de la demonſtration que vous auez propoſée ſur ce ſujet.

5. Vous inſerez encore aprés cela quelques autres choſes qui ſont des ſuittes de cette matiere, ſur chacune deſquelles ie ne veux pas inſiſter. Ie remarque ſeulement, que vous dites *que la nature vous enſeigne par ces ſentimens de douleur, de faim, de ſoif, &c. que vous n'eſtes pas ſeulement logé dans voſtre corps, ainſi qu'vn pilote en ſon nauire : mais outre cela que vous luy eſtes conioint tres-étroittement, & tellement confondu & meſlé, que vous compoſez comme vn ſeul tout auec ques luy. Car ſi cela n'eſtoit*, dites vous, *lors que mon corps eſt bleſſé, ie ne ſentirois pas pour cela de la douleur, moy qui ne ſuis qu'vne choſe qui penſe, mais i'aperceurois cette bleſſure par le ſeul entendement, comme vn pilote aperçoit par*

la veuë ſi quelque choſe ſe rompt dans ſon vaiſſeau. Et lors que mon corps a beſoin de boire, ou de manger, ie connoiſtrois ſimplement cela meſme, ſans en eſtre auerty par des ſentimens confus de faim & de ſoif; car en effect ces ſentimens de faim, de ſoif, de douleur, &c. ne ſont autre choſe que de certaines façons confuſes de penſer, qui dependent & prouiennent de l'vnion, & pour ainſi dire, du mélange de l'eſprit auec le corps. Certes tout cela eſt fort bien dit, mais il reſte touſiours à expliquer, comment cette conionction, & quaſi permixtion, ou confuſion vous peut conuenir, s'il eſt vray, comme vous dites, que vous ſoyez immateriel, indiuiſible, & ſans aucune étenduë? Car ſi vous n'eſtes pas plus grand qu'vn point, comment eſtes vous ioint & vni a tout le corps, qui eſt d'vne grandeur ſi notable? comment au moins eſtes vous conioint au cerueau, ou à l'vne de ſes plus petites parties, laquelle, comme i'ay dit auparauant, ne ſçauroit eſtre ſi petite, qu'elle n'ait quelque grandeur, ou étenduë? Si vous n'auez point de parties, comment eſtes vous meſlé, ou quaſi meſlé auec les parties les plus ſubtiles de cette matiere auec laquelle vous confeſſez d'eſtre vni; puis qu'il ne peut y auoir de melange, qu'il n'y ait des parties capables d'eſtre meſlées les vnes auec les autres? & ſi vous eſtes entierement diſtinct, comment eſtes vous confondu auec cette matiere, & compoſez vous vn tout auec elle? Et puis que toute compoſition, conionction, ou vnion, ne ſe fait qu'entre des parties, ne doit il pas y auoir

vne certaine proportion entre ces parties ? Mais quelle proportion peut on conceuoir entre vne choſe corporelle, & vne incorporelle ? pouuons nous comprendre comment, par exemple, dans la pierre de ponce, l'air & la pierre ſont tellement meſlez & vnis enſemble, qu'il s'en faſſe de là vne vraye & naturelle compoſition ? & cependant il y a vne bien plus grande proportion entre la pierre, & l'air, qui ſont tous deux des corps, qu'entre le corps, & l'eſprit, qui eſt tout affait immateriel. De plus toute vnion ne ſe doit elle pas faire par le contact tres-eſtoit & tres-intime des deux choſes vnies ? Mais, comme ie diſois tantoſt, comment vn contact ſe peut-il faire ſans corps ? comment vne choſe corporelle poura-t'elle en embraſſer vne qui eſt incorporelle, pour la tenir vnie, & iointe a ſoy-meſme ; ou bien comment eſt-ce que ce qui eſt incorporel poura s'attacher à ce qui eſt corporel, pour s'y vnir & s'y ioindre reciproquement ; s'il n'y a rien du tout en luy par quoy il ſe le puiſſe ioindre, ny par quoy il luy puiſſe eſtre ioint. Surquoy ie vous prie de me dire, puis que vous auoüez vous-meſme que vous eſtes ſuiet au ſentiment de la douleur, comment vous penſez, eſtant de la nature & condition que vous eſtes, c'eſt à dire incorporel, & non étendu, eſtre capable de ce ſentiment ? Car l'impreſſion ou ſentiment de la douleur ne vient, ſi ie l'ay bien compris, que d'vne certaine diſtraction ou ſeparation des parties, laquelle arriue lors que quelque choſe ſe gliſſe,

& ſe foure de telle ſorte entre les parties, qu'elle en rompt la continuité qui y eſtoit auparauant. Et de vray, l'eſtat de la douleur eſt vn certain eſtat contre nature; mais comment eſt-ce qu'vne choſe peut eſtre miſe en vn eſtat contre nature, qui de ſa nature meſme eſt touſiours vniforme, ſimple, d'vne meſme façon, indiuiſible, & qui ne peut receuoir de changement? Et la douleur eſtant vne alteration, ou ne ſe faiſant iamais ſans alteration, comment eſt-ce qu'vne choſe peut eſtre alterée, laquelle eſtant moins diuiſible que le point, ne peut eſtre faitte autre, ou ceſſer d'eſtre ce qu'elle eſt, ſans eſtre tout affait aneantie? De plus, lors que la douleur vient du pied, du bras, & de pluſieurs autres parties enſemble, ne faut il pas qu'il y ait en vous diuerſes parties, dans leſquelles vous la receuiez diuerſement, de peur que ce ſentiment de douleur ne ſoit confus, & ne vous ſemble venir d'vne ſeule partie. Mais pour dire en vn mot, cette generale difficulté demeure touſiours, qui eſt de ſçauoir comment ce qui eſt corporel ſe peut faire ſentir, & auoir communication auec ce qui n'eſt pas corporel; & quelle proportion l'on peut établir entre l'vn & l'autre.

6. Ie paſſe ſoubz ſilence les autres choſes que vous pourſuiuez fort amplement & fort elegamment, pour montrer qu'il y a quelque autre choſe, que Dieu, & vous, qui exiſte dans le monde. Car premierement vous inferez que vous auez vn corps, & des facultez corporelles: & en outre qu'il y a plu-

ſieurs autres corps autour du voſtre, qui enuoyent leurs eſpeces dans les organes de vos ſens, & paſſent ainſi de là iuſques a vous, leſquelles cauſent en vous des ſentimens de plaiſir & de douleur, qui vous aprennent ce que vous auez à pourſuiure, & à éuiter en ces corps.

De toutes leſquelles choſes vous tirez enfin ce fruict, ſçauoir eſt, que puis que tous les ſentimens que vous auez vous raportent pour l'ordinaire plutoſt le vray que le faux, en ce qui concerne les commoditez ou incommoditez du corps, vous n'auez plus ſuiect de craindre que ces choſes-là ſoient fauſſes, que les ſens vous montrent tous les iours. Vous en dites de meſme des ſonges qui vous arriuent en dormant, leſquels ne pouuans eſtre ioints auec toutes les autres actions de voſtre vie, comme les choſes qui vous arriuent lors que vous veillez, ce qu'il y a de verité dans vos penſées ſe doit infailliblement rencontrer en celles que vous auez eſtant éueillé, plutoſt qu'en vos ſonges. Et *de ce que Dieu n'eſt point trompeur*, il ſuit, dites vous, neceſſairement que vous n'eſtes point en cela trompé, & que ce qui vous paroiſt ſi manifeſtement eſtant éueillé ne peut qu'il ne ſoit entierement vray. Or comme en cela voſtre pieté me ſemble louable, auſſi faut il auouër que c'eſt auec grande raiſon que vous auez fini voſtre ouurage par ces paroles, *que la vie de l'homme eſt ſuiette a beaucoup d'erreurs, & qu'il faut par neceſſité reconnoiſtre la foibleſſe, & l'infirmité de noſtre nature.*

Voyla, Monſieur, les remarques qui me ſont venues en l'eſprit touchant vos meditations ; mais ie repete icy ce que i'ay dit au commencement, qu'elles ne ſont pas de telle importance que vous vous en deuiez mettre en peine ; pour ce que ie n'eſtime pas que mon iugement ſoit tel, que vous en deuiez faire quelque ſorte de compte. Car tout de meſme que lors qu'vne viande eſt agreable à mon gouſt, que ie voy eſtre deſagreable à celuy des autres, ie ne pretens pas pour cela auoir le gouſt meilleur qu'vn autre ; ainſi lors qu'vne opinion me plaiſt, qui ne peut trouuer creance en l'eſprit d'autruy, ie ſuis fort éloigné de penſer que la mienne ſoit la plus veritable. Ie croy bien plutoſt qu'il a eſté fort bien dit, que chacun abonde en ſon ſens ; & ie tiendrois qu'il y auroit quaſi autant d'iniuſtice, de vouloir que tout le monde fuſt d'vn meſme ſentiment, que de vouloir que le gouſt d'vn chacun fuſt ſemblable. Ce que ie dis pour vous aſſurer que ie n'empeſche point que vous ne faſſiez tel iugement qu'il vous plaira de ces obſeruations, ou meſme que vous n'en faſſiez aucune eſtime ; ce me ſera aſſez ſi vous reconnoiſſez l'affection que i'ay a voſtre ſeruice, & ſi vous faittes quelque cas du reſpect que i'ay pour voſtre vertu. Peut-eſtre ſera t'il arriué que i'auray dit quelque choſe vn peu trop inconſiderement, comme il n'y a rien ou ceux qui diſputent ſe laiſſent plus ayſement emporter ; ſi cela eſtoit ie le deſauouë entierement, & conſens volontiers qu'il ſoit

rayé, de mon eſcrit: Car ie vous puis proteſter, que mon premier & vnique deſſein en cecy n'a eſté que de m'entretenir dans l'honneur de voſtre amitié, & me la conſeruer entiere & inuiolable. Adieu.

RE'PONSES DE L'AVTEVR

Aux cinquiémes Objections faites par Monſieur Gaſſendi.

Monſieur Des-Cartes à Monſieur Gaſſendi.

MONSIEVR,

Vous auez impugné mes Meditations par vn diſcours ſi elegant, & ſi ſoigneuſement recherché, & qui m'a ſemblé ſi vtile pour en éclaircir d'auantage la verité, que ie croy vous deuoir beaucoup d'auoir pris la peine d'y mettre la main, & n'eſtre pas peu obligé au R. P. Merſenne de vous auoir excité de l'entreprendre. Car il a tres-bien reconnu, luy qui a touſiours eſté tres-curieux de rechercher la verité, principalement lors qu'elle peut ſeruir à augmenter la gloire de Dieu, qu'il n'y auoit point de moyen plus propre, pour iuger de la verité de mes demonſtrations, que de les ſoumettre à l'examen, & à la cenſure de quelques perſonnes reconnuës pour doctes pardeſſus les autres, afin de

voir ſi ie pourois répondre pertinemment à toutes les difficultez qui me pouroient eſtre par eux propoſées. A cét effet il en a prouoqué pluſieurs, il l'a obtenu de quelques-vns, & ie me réjoüis que vous ayez auſſi acquieſcé à ſa priere. Car encore que vous n'ayez pas tant employé les raiſons d'vn Philoſophe pour refuter mes opinions, que les artifices d'vn Orateur pour les éluder, cela ne laiſſe pas de m'eſtre tres-agreable, & ce d'autant plus, que ie coniecture de là qu'il eſt difficile d'aporter contre moy des raiſons differentes de celles qui ſont contenuës dans les precedentes objections que vous auez leuës. Car certainement s'il y en euſt eu quelques-vnes, elles ne vous auroient pas échapé: & ie m'imagine que tout voſtre deſſein en cecy n'a eſté que de m'auertir des moyens dont ces perſonnes, de qui l'eſprit eſt tellement plongé & attaché aux ſens, qu'ils ne peuuent rien conceuoir qu'en imaginant, & qui partant ne ſont pas propres pour les ſpeculations Metaphyſiques, ſe pouroient ſeruir pour éluder mes raiſons, & me donner lieu en meſme temps de les préuenir. C'eſt pourquoy, ne penſez pas que vous répondant icy, i'eſtime répondre à vn parfait & ſubtil Philoſophe, tel que ie ſçay que vous eſtes: Mais comme ſi vous eſtiez du nombre de ces hommes de chair, dont vous empruntez le viſage, ie vous adreſſeray ſeulement la réponſe que ie leur voudrois faire.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la premiere Meditation.

VOus dites que vous aprouuez le deſſein que i'ay eu de deliurer l'eſprit de ces anciens préjugez, qui eſt tel en effet que perſonne n'y peut trouuer à redire. Mais vous voudriez que ie m'en fuſſe acquité *ſimplement, & en peu de paroles*, c'eſt à dire en vn mot *negligemment, & ſans tant de precaution*; Comme ſi c'eſtoit vne choſe ſi facile, que de ſe deliurer de toutes les erreurs dont nous ſommes imbus dés noſtre enfance ? & que l'on peuſt faire trop exactement, ce qu'on ne doute point qu'il ne faille faire? Mais certes ie voy bien que vous auez voulu m'indiquer, qu'il y en a pluſieurs, qui diſent ſeulement de bouche, qu'il faut ſoigneuſement euiter la préuention, mais qui pourtant ne l'éuitent iamais, pource qu'ils ne s'étudient point à s'en defaire, & ſe perſuadent qu'on ne doit point tenir pour des préjugez, ce qu'ils ont vne fois receu pour veritable. Certainement vous joüez icy parfaitement bien leur perſonnage, & n'obmettez rien de ce qu'ils me pouroient objecter, mais cependant vous ne dites rien qui ſente tant ſoit peu ſon Philoſophe. Car ou vous dites qu'il n'eſtoit pas beſoin *de feindre vn Dieu trompeur, ny que ie dormois*, vn Philoſophe auroit crû eſtre obligé d'adjouter la raiſon, pourquoy ces choſes ne péuuent eſtre reuoquées en doute, ou s'il n'en euſt point eu,

comme de vray il n'y en a point, il ſe ſeroit abſtenu de dire cela. Il n'auroit pas non plus adjouté qu'il ſufiſoit en ce lieu-là d'alleguer pour raiſon de noſtre défiance, le peu de lumiere de l'eſprit humain, ou la foibleſſe de noſtre nature; Car il ne ſert de rien pour corriger nos erreurs, de dire que nous nous trompons, parce que noſtre eſprit n'eſt pas beaucoup clair-voyant, ou que noſtre nature eſt infirme: car c'eſt le meſme que ſi nous diſions que nous errons, parce que nous ſommes ſujets à l'erreur. Et certes on ne peut pas nier qu'il ne ſoit plus vtile de prendre garde, comme i'ay fait, à toutes les choſes où il peut arriuer que nous errions, de peur que nous ne leur donnions trop legerement noſtre creance. Vn Philoſophe n'auroit pas dit auſſi *Qu'en tenant toutes choſes pour fauſſes, ie ne me dépoüille pas tant de mes anciens préjugez, que ie me reueſts d'vn autre tout nouueau*, ou bien il euſt premierement tâché de montrer qu'vne telle ſupoſition nous pouuoit induire en erreur; mais tout au contraire, vous aſſeurez vn peu aprés qu'il n'eſt pas poſſible que ie puiſſe obtenir cela de moy, que de douter de la verité & certitude de ces choſes que i'ay ſupoſé eſtre fauſſes, c'eſt à dire que ie puiſſe me reueſtir de ce nouueau préjugé, dont vous aprehendiez que ie me laiſſaſſe préuenir. Et vn Philoſophe ne ſeroit pas plus étonné de cette ſupoſition, que de voir quelquefois vne perſonne qui pour redreſſer vn bâton qui eſt courbé, le recourbe de l'autre part: Car il n'ignore pas que ſouuent on

prend ainſi des choſes fauſſes pour veritables, afin d'éclaircir dauantage la verité, comme lors que les Aſtronomes imaginent au Ciel vn équateur, vn Zodiaque, & d'autres cercles; ou que les Geometres adjouſtent de nouuelles lignes à des figures données; & ſouuent auſſi les Philoſophes en beaucoup de rencontres: Et celuy qui apelle cela *recourir à vne machine, forger des illuſions, rechercher des détours, & des nouueautez*, & qui dit, *que cela eſt indigne de la candeur d'vn Philoſophe, & du Zele de la verité*, montre bien qu'il ne ſe veut pas luy-meſme ſeruir de cette candeur Philoſophique, ny mettre en vſage les raiſons, mais ſeulement donner aux choſes le fard & les couleurs de la Rhetorique.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la ſeconde Meditation.

VOus continuez icy à nous amuſer par des feintes & des déguiſemens de Rhetorique, au lieu de nous payer de bonnes & ſolides raiſons: car vous feignez que ie me mocque lors que parle tout de bon; & vous prenez comme vne choſe dite ſerieuſement, & auec quelque aſſurance de verité, ce que ie n'ay propoſé que par forme d'interrogation, & ſelon l'opinion du vulgaire, pour en faire par aprés vne plus exacte recherche. Car quand i'ay dit, *qu'il faloit tenir pour incertaines, ou meſme pour faux, tous les*

témoignages que nous receuons des sens, ie l'ay dit tout de bon, & cela est si necessaire pour bien entendre mes Meditations, que celuy qui ne peut, ou qui ne veut pas admettre cela, n'est pas capable de rien dire à l'encontre qui puisse meriter réponse; mais cependant il faut prendre garde à la difference qui est entre les actions de la vie, & la recherche de la verité, laquelle i'ay tant de fois inculquée; Car quand il est question de la conduite de la vie, ce seroit vne chose tout à fait ridicule de ne s'en pas raporter aux sens; d'où vient qu'on s'est tousiours mocqué de ces sceptiques, qui negligeoient iusques à tel poinct toutes les choses du monde, que pour empescher qu'ils ne se iettassent eux-mesmes dans des précipices, ils deuoient estre gardez par leurs amis; & c'est pour cela que i'ay dit en quelque part *qu'vne personne de bon sens ne pouuoit douter serieusement de ces choses*: Mais lors qu'il s'agit de la recherche de la verité, & de sçauoir quelles choses peuuent estre certainement connuës par l'esprit humain, il est sans doute du tout contraire à la raison, de ne vouloir pas rejetter serieusement ces choses-là comme incertaines, ou mesme aussi comme fausses, afin de remarquer que celles qui ne peuuent pas estre ainsi rejettées, sont en cela mesme plus asseurées, & à nostre égard plus connuës, & plus euidentes.

Quant à ce que i'ay dit, *que ie ne connoissois pas encor assez ce que c'est qu'vne chose qui pense*, il n'est pas vray, comme vous dites que ie l'aye dit tout de bon; Car ie l'ay expliqué en son lieu; ny mesme que i'aye dit,

que ie ne doutois nullement, en quoy consistoit la nature du corps, & que ie ne luy attribuois point la faculté de se mouuoir soy-mesme; ny aussi que i'imaginois l'ame comme vn vent, ou vn feu, & autres choses semblables, que i'ay seulement raportées en ce lieu-là, selon l'opinion du vulgaire, pour faire voir par aprés qu'elles estoient fausses. Mais auec quelle fidelité dires vous *que ie raporte à l'ame les facultez de marcher, de sentir, d'estre uourry, &c.* afin que vous adjoustiez immediatement aprés ces paroles, *Ie vous accorde tout cela, pourueu que nous nous donnions garde de vostre distinction d'entre l'esprit & le corps*: Car en ce lieu-là mesme i'ay dit en termes exprés que la nutrition ne deuoit estre raportée qu'au corps; Et pour ce qui est du sentiment & du marcher, ie les raporte aussi pour la plus grande partie au corps, & ie n'attribuë rien à l'ame, de ce qui les concerne, que cela seul qui est vne pensée? De plus quelle raison auez-vous de dire *qu'il n'estoit pas besoin d'vn si grand apareil pour prouuer mon existence*; Certes ie pense auoir fort bonne raison de coniecturer de vos paroles mesmes, que l'apareil dont ie me suis seruy n'a pas encore esté assez grand, puis que ie n'ay pû faire encore, que vous compriſſiez bien la chose: Car quand vous dites que i'eusse pû conclure la mesme chose de chacune autre de mes actions indifferemment, vous vous méprenez bien fort, pource qu'il n'y en a pas vne, de laquelle ie sois entierement certain, (i'entens de cette certitude Metaphysique de laquelle seule il est icy

queſtion) excepté la penſée. Car, par exemple, cette conſequence ne ſeroit pas bonne ; *ie me promene, donc ie ſuis*, ſinon en tant que la connoiſſance interieure que i'en ay, eſt vne penſée, de laquelle ſeule cette concluſion eſt certaine, non du mouuement du corps, lequel par fois peut-eſtre faux, comme dans nos ſonges, quoy qu'il nous ſemble alors que nous nous promenions ; De façon que de ce que ie penſe me promener, ie puis fort bien inferer l'exiſtence de mon eſprit, qui a cette penſée, mais non celle de mon corps, lequel ſe promene. Il en eſt de meſme de toutes les autres.

2. Vous commencez en ſuite par vne figure de Rhetorique aſſez agreable, qu'on nomme Proſopopée, à m'interroger non plus comme vn homme tout entier, mais comme vne ame ſeparée du corps ; En quoy il ſemble que vous ayez voulu m'auertir, que ces objections ne partent pas de l'eſprit d'vn ſubtil Philoſophe, mais de celuy d'vn homme attaché aux ſens, & à la chair. Dites-moy donc ie vous prie, ô Chair, ou qui que vous ſoyez, & quel que ſoit le nom dont vous vouliez qu'on vous apelle, auez-vous ſi peu de commerce auec l'eſprit, que vous n'ayez peu remarquer l'endroit où i'ay corrigé cette imagination du vulgaire, par laquelle on feint que la choſe qui penſe, eſt ſemblable au vent, ou à quelque autre corps de cette ſorte ? Car ie l'ay ſans doute corrigée, lors que i'ay fait voir que l'on peut ſupoſer qu'il n'y a point de vent, point de feu, ny aucun autre

corps

corps au monde, & que neantmoins ſans changer cette ſupoſition, toutes les choſes par qui ie connois que ie ſuis vne choſe qui penſe, ne laiſſent pas de demeurer en leur entier. Et partant toutes les queſtions que vous me faites en ſuite, par exemple *pourquoy ne pourois-je donc pas eſtre vn vent, pourquoy ne pas remplir vn eſpace, pourquoy n'eſtre pas meuë en pluſieurs façons*, & autres ſemblables, ſont ſi vaines & inutiles, qu'elles n'ont pas beſoin de réponſe.

3. Ce que vous adjouſtez en ſuite n'a pas plus de force, à ſçauoir, *ſi ie ſuis vn corps ſubtil & delié, pourquoy ne pourois-je pas eſtre nourry, & le reſte;* Car ie nie abſolument que ie ſois vn corps. Et pour terminer vne fois pour toutes ces difficultez, parce que vous m'objectez quaſi touſiours la meſme choſe, & que vous n'impugnez pas mes raiſons, mais que les diſſimulant comme ſi elles eſtoient de peu de valeur, ou que les raportant imparfaites & defectueuſes, vous prenez de là occaſion de me faire pluſieurs diuerſes obiections, que les perſonnes peu verſées en la Philoſophie ont coutume d'opoſer à mes concluſions, ou à d'autres qui leur reſſemblent, ou meſme qui n'ont rien de commun auec elles, leſquelles, ou ſont eloignées du ſujet, ou ont deſia eſté en leur lieu refutées, & reſoluës, il n'eſt pas neceſſaire que ie réponde à chacune de vos demandes, autrement il faudroit repeter cent fois les meſmes choſes que i'ay deſia cy-deuant écrites. Mais ie ſatisferay ſeulement en peu de paroles à celles qui me ſembleront pou-

uoir areſter des perſonnes vn peu entenduës. Et pour ceux qui ne s'atachent pas tant à la force des raiſons, qu'à la multitude des paroles, ie ne fais pas tant de cas de leur aprobation, que ie veüille perdre le temps en diſcours inutiles pour l'acquerir.

Premierement donc ie remarqueray icy qu'on ne vous croit pas, quand vous auancez ſi hardiment, & ſans aucune preuue, que l'eſprit croiſt, & s'afoiblit auec le corps; car de ce qu'il n'agit pas ſi parfaitement dans le corps d'vn enfant, que dans celuy d'vn homme parfait, & que ſouuent ſes actions peuuent eſtre empeſchées par le vin, & par d'autres choſes corporelles, il s'enſuit ſeulement que tandis qu'il eſt vny au corps, il s'en ſert comme d'vn inſtrument pour faire ces operations, auſquelles il eſt pour l'ordinaire occupé; mais non pas que le corps le rende plus ou moins parfait qu'il eſt en ſoy : Et la conſequence que vous tirez de là n'eſt pas meilleure, que ſi de ce qu'vn artiſan ne trauaille pas bien, toutes les fois qu'il ſe ſert d'vn mauuais outil, vous inferiez qu'il emprunte ſon adreſſe, & la ſcience de ſon art, de la bonté de ſon inſtrument.

Il faut auſſi remarquer qu'il ne ſemble pas, ô chair, que vous ſçachiez en façon quelconque ce que c'eſt que d'vſer de raiſon, puis que pour prouuer que le raport & la foy de mes ſens ne me doit point eſtre ſuſpect, vous dites, *que quoy que ſans me ſeruir de l'œil, il m'ait ſemblé quelquefois que ie ſentois des choſes qui ne ſe peuuent ſentir ſans luy, ie n'ay pas neantmoins touſiours*

experimenté la meſme fauſſeté: comme ſi ce n'eſtoit pas vn fondement ſufiſant pour douter d'vne choſe, que d'y auoir vne fois reconnu de l'erreur; & comme s'il ſe pouuoit faire que toutes les fois que nous nous trompons, nous peuſſions nous en aperceuoir: veu qu'au contraire l'erreur ne conſiſte qu'en ce qu'elle ne paroiſt pas comme telle. Enfin parce que vous me demandez ſouuent des raiſons, lors que vous-meſme n'en auez aucune, & que c'eſt neantmoins à vous d'en auoir, ie ſuis obligé de vous aduertir, que pour bien philoſopher il n'eſt pas beſoin de prouuer que toutes ces choſes-là ſont fauſſes, que nous ne receuons pas pour vrayes, parce que leur verité ne nous eſt pas connuë; mais il faut ſeulement prendre garde tres-ſoigneuſement, de ne rien receuoir pour veritable que nous ne puiſſions demonſtrer eſtre tel. Et ainſi quand i'aperçoy que ie ſuis vne ſubſtance qui penſe, & que ie forme vn concept clair & diſtinct de cette ſubſtance, dans lequel il n'y a rien de contenu de tout ce qui apartient à celuy de la ſubſtance corporelle, cela me ſufit pleinement pour aſſurer qu'entant que ie me connois, ie ne ſuis rien qu'vne choſe qui penſe, & c'eſt tout ce que i'ay aſſuré dans la ſeconde Meditation, de laquelle il s'agit maintenant: Et ie n'ay pas deu admettre que cette ſubſtance qui penſe fuſt vn corps ſubtil, pur, delié, &c. dautant que ie n'ay eu lors aucune raiſon qui me le perſuadaſt; ſi vous en auez quelqu'vne, c'eſt à vous de nous l'enſeigner, & non pas d'exiger de moy que

ie prouue qu'vne choſe eſt fauſſe, que ie n'ay point eu d'autre raiſon pour ne la pas admettre, qu'à cauſe qu'elle m'eſtoit inconnuë. Car vous faites le meſme, que ſi diſant que ie ſuis maintenant en Holande, vous diſiez que ie ne dois pas eſtre creu, ſi ie ne prouue en meſme temps que ie ne ſuis pas en la Chine, ny en aucune autre partie du monde, dautant que peut-eſtre il ſe peut faire qu'vn meſme corps par la toute-puiſſance de Dieu ſoit en pluſieurs lieux. Et lors que vous adiouſtez que ie dois auſſi prouuer que les ames des beſtes ne ſont pas corporelles, & que le corps ne contribuë rien à la penſée, vous faites voir que non ſeulement vous ignorez à qui apartient l'obligation de prouuer vne choſe, mais auſſi que vous ne ſçauez pas ce que chacun doit prouuer. Car pour moy ie ne croy point, ny que les ames des beſtes ne ſoient pas corporelles, ny que le corps ne contribuë rien à la penſée; mais ſeulement ie dis que ce n'eſt pas icy le lieu d'examiner ces choſes.

4. Vous cherchez icy de l'obſcurité à cauſe de l'équiuoque qui eſt dans le mot *d'Ame*, mais ie l'ay tant de fois nettement éclaircie que i'ay honte de le repeter icy; C'eſt pourquoy ie diray ſeulement que les noms ont eſté pour l'ordinaire impoſez par des perſonnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conuiennent pas touſiours aſſez proprement aux choſes qu'ils ſignifient, neantmoins depuis qu'ils ſont vne fois receus, il ne nous eſt pas libre de les changer, mais ſeulement nous pouuons corriger leurs ſignifica-

tions, quand nous voyons qu'elles ne ſont pas bien entenduës. Ainſi dautant que peut-eſtre les premiers auteurs des noms n'ont pas diſtingué en nous ce principe par lequel nous ſommes nourris, nous croiſſons, & faiſons ſans la penſée toutes les autres fonctions qui nous ſont communes auec les beſtes, d'auec celuy par lequel nous penſons, ils ont apelé l'vn & l'autre du ſeul nom *d'Ame*; & voyant puis aprés que la penſée eſtoit differente de la nutrition, ils ont apelé du nom *d'Eſprit*, cette choſe qui en nous a la faculté de penſer, & ont creu que c'eſtoit la principale partie de l'ame. Mais moy venant à prendre garde que le principe par lequel nous ſommes nourris, eſt entierement diſtingué de celuy par lequel nous penſons, i'ay dit que le nom *d'Ame*, quand il eſt pris conioinctement pour l'vn & l'autre, eſt équiuoque, & que pour le prendre preciſement pour *ce premier Acte*, ou *cette forme principale de l'homme*, il doit eſtre ſeulement entendu de ce principe par lequel nous penſons; auſſi l'aye-je le plus ſouuent apelé du nom d'Eſprit, pour oſter cette équiuoque & ambiguité. Car ie ne conſidere pas *l'Eſprit* comme vne partie de l'ame, mais comme cette ame toute entiere qui penſe. Mais, dites vous, vous eſtes en peine de ſçauoir, *ſi ie n'eſtime donc point que l'ame penſe touſiours*; mais pourquoy ne penſeroit elle pas touſiours, puis qu'elle eſt vne ſubſtance qui penſe? & quelle merueille y a-t'il, de ce que nous ne nous reſſouuenons pas des penſées qu'elle a euës dans le ventre de

nos meres, ou pendant vne lhetargie &c. puis que nous ne nous reſſouuenons pas meſme de pluſieurs penſées que nous ſçauons fort bien auoir euës eſtans adultes, ſains, & éueillez : Dont la raiſon eſt, que pour ſe reſſouuenir des penſées que l'eſprit a vne fois conceuës, tandis qu'il eſt conjoint au corps, il eſt neceſſaire qu'il en reſte quelques veſtiges imprimez dans le cerueau, vers leſquels l'eſprit ſe tournant, & apliquant à eux ſa penſée, il vient à ſe reſſouuenir ; or qui a-t'il de merueilleux, ſi le cerueau d'vn enfant, ou d'vn lhetargique, n'eſt pas propre pour receuoir de telles impreſſions.

Enfin ou i'ay dit, *que peut-eſtre il ſe pouuoit faire, que ce que ie ne connois pas encore* (à ſçauoir mon corps) *n'eſt point different de moy que ie connois* (à ſçauoir de mon eſprit) *que ie n'en ſçay rien, que ie ne diſpute pas de cela &c.* vous m'obiectez, *ſi vous ne le ſçauez pas, ſi vous ne diſputez point de cela, pourquoy dites vous que vous n'eſtes rien de tout cela* : ou il n'eſt pas vray, que i'aye rien que ie ne ſceuſſe ; Car tout au contraire, parce que ie ne ſçauois pas lors ſi le corps eſtoit vne meſme choſe que l'Eſprit, ou s'il ne l'eſtoit pas, ie n'en ay rien voulu auancer, mais i'ay ſeulement conſideré l'eſprit, iuſqu'à ce qu'enfin dans la ſixiéme Meditation ie n'ay pas ſimplement auancé, mais i'ay demontré tres-clairement qu'il eſtoit reéllement diſtingué du corps. Mais vous manquez vous-meſme en cela beaucoup, que n'ayant pas la moindre raiſon pour monſtrer que l'eſprit n'eſt point diſtigué du

corps, vous ne laiſſez pas de l'auancer ſans aucune preuue.

5. Ce que i'ay dit de l'imagination eſt aſſez clair, ſi l'on y veut prendre garde, mais ce n'eſt pas merueille ſi cela ſemble obſcur à ceux qui ne meditent iamais, & ne font aucune reflexion ſur ce qu'ils penſent. Mais i'ay à les aduertir que les choſes que i'ay aſſuré ne point apartenir à cette connoiſſance que i'ay de moy-meſme, ne repugnent point auec celles que i'auois dit auparauant ne ſçauoir pas ſi elles apartenoient à mon eſſence : dautant que ce ſont deux choſes entierement differentes, apartenir à mon eſſence, & apartenir à la connoiſſance que i'ay de moy-meſme.

6. Tout ce que vous alleguez icy, ô tres-bonne chair, ne me ſemble pas tant des objections, que quelques murmures qui n'ont pas beſoin de repartie.

7. Vous continuez encore icy vos murmures, mais il n'eſt pas neceſſaire que ie m'y areſte dauantage que i'ay fait aux autres. Car toutes les queſtions que vous faites des beſtes, ſont hors de propos, & ce n'eſt pas icy le lieu de les examiner ; dautant que l'eſprit meditant en ſoy-meſme, & faiſant reflexion ſur ce qu'il eſt, peut bien experimenter qu'il penſe, mais non pas ſi les beſtes ont des penſées, ou ſi elles n'en ont pas : & il n'en peut rien découurir que lors qu'examinant leurs operations, il remonte des effets vers leurs cauſes. Ie ne m'areſte pas non plus à refuter les lieux où vous me faites parler impertinemment, par-

ce qu'il me ſuffit d'auoir vne fois auerty le lecteur, que vous ne gardez pas toute la fidelité qui eſt deuë au raport des paroles d'autruy. Mais i'ay ſouuent aporté la veritable marque par laquelle nous pouuons connoiſtre que l'eſprit eſt different du corps, qui eſt, que toute l'eſſence ou toute la nature de l'eſprit conſiſte ſeulement à penſer, là où toute la nature du corps cõſiſte ſeulement en ce point, que le corps eſt vne choſe étenduë; & auſſi qu'il n'y a rien du tout de commun entre la penſée, & l'extenſion. I'ay ſouuent auſſi fait voir fort clairement, que l'eſprit peut agir independemment du cerueau; car il eſt certain qu'il eſt de nul vſage lors qu'il s'agit de former des actes d'vne pure intellection, mais ſeulement quand il eſt queſtion de ſentir, ou d'imaginer quelque choſe; Et bien que lors que le ſentiment, ou l'imagination eſt fortement agitée (comme il arriue quand le cerueau eſt troublé) l'eſprit ne puiſſe pas facilement s'apliquer à conceuoir d'autres choſes, nous experimentons neantmoins que lors que noſtre imagination n'eſt pas ſi forte, nous ne laiſſons pas ſouuent de conceuoir quelque choſe d'entierement different de ce que nous imaginons; comme lors qu'au milieu de nos ſonges, nous aperceuons que nous réuons: Car alors c'eſt bien vn effet de noſtre imagination de ce que nous réuons, mais c'eſt vn ouurage qui n'apartient qu'à l'entendement ſeul, de nous faire aperceuoir de nos réueries.

8. Icy, comme ſouuent ailleurs, vous faites voir ſeulement

lement que vous n'entendez pas ce que vous tâchez de reprendre : Car ie n'ay point fait abſtraction du concept de la cire d'auec celuy de ſes accidens, mais plutoſt i'ay voulu montrer, comment ſa ſubſtance eſt manifeſtée par les accidens, & combien ſa perception, quand elle eſt claire & diſtincte, & qu'vne exacte reflexion nous la renduë manifeſte, differe de la vulgaire & confuſe. Et ie ne voy pas, ô Chair, ſur quel argument vous vous fondez pour aſſeurer auec tant de certitude que le chien diſcerne, & iuge de la meſme façon que nous, ſinon parce que voyant qu'il eſt auſſi compoſé de chair, vous vous perſuadez que les meſmes choſes qui ſont en vous, ſe remontrent auſſi en luy ; pour moy qui ne reconnois dans le chien aucun Eſprit, ie ne penſe pas qu'il y ait rien en luy de ſemblable aux choſes qui apartiennent à l'Eſprit.

9. Ie m'étonne que vous auoüyez que toutes les choſes que ie conſidere en la cire, prouuent bien que ie connois diſtinctement que ie ſuis, mais non pas quel ie ſuis, ou quelle eſt ma nature ; veu que l'vn ne ſe démontre point ſans l'autre. Et ie ne voy pas ce que vous pouuez deſirer de plus touchant cela, ſinon qu'on vous die de quelle couleur, de quelle odeur, & de quelle ſaueur eſt l'eſprit humain, ou de quel ſel, ſoufre, & mercure il eſt compoſé : car vous voulez que comme par vne eſpece d'operation chymique, à l'exemple du vin, nous le paſſions par l'alambic, pour ſçauoir ce qui entre en la compoſition de ſon eſſence. Ce qui certes eſt digne de vous, ô chair, & de tous

ceux qui ne conceuans rien que fort confuſement, ne ſçauent pas ce que l'on doit rechercher de chaque choſe. Mais quant à moy ie n'ay iamais penſé, que pour rendre vne ſubſtance manifeſte, il fut beſoin d'autre choſe que de découurir ſes diuers attribus; en ſorte que plus nous connoiſſons d'atribus de quelque ſubſtance, plus parfaitement auſſi nous en connoiſſons la nature; & tout ainſi que nous pouuons diſtinguer pluſieurs diuers atributs dans la cire, l'vn qu'elle eſt blanche, l'autre qu'elle eſt dure, l'autre que de dure elle deuient liquide &c. de meſme y en a-t'il autant en l'Eſprit, l'vn qu'il a la vertu de connoiſtre la blancheur de la cire, l'autre qu'il a la vertu d'en connoiſtre la dureté, l'autre qu'il peut connoiſtre le changement de cette dureté, ou la liquefaction &c. car tel peut connoiſtre la dureté, qui pour cela ne connoiſtra pas la blancheur, comme vn aueugle né, & ainſi du reſte. D'où l'on voit clairement qu'il n'y a point de choſe dont on connoiſſe tant d'atribus que de noſtre eſprit, pource qu'autant qu'on en connoiſt dans les autres choſes, on en peut autant compter dans l'eſprit, de ce qu'il les connoiſt: & partant ſa nature eſt plus connuë que celle d'aucune autre choſe.

Enfin vous marguëz icy en paſſant, de ce que n'ayant rien admis en moy que l'eſprit, ie parle neantmoins de la cire que ie voy, & que ie touche, ce qui toutefois ne ſe peut faire ſans yeux ny ſans mains: mais vous auez deu remarquer que i'ay ex-

preſſement auerty, qu'il ne s'agiſſoit pas icy de la veuë, ou du toucher, qui ſe font par l'entremiſe des organes corporels, mais de la ſeule penſée de voir, & de toucher, qui n'a pas beſoin de ces organes, comme nous experimentons toutes les nuits dans nos ſonges : Et certes vous l'auez fort bien remarqué, mais vous auez ſeulement voulu faire voir combien d'abſurditez & d'iniuſtes cauillations, ſont capables d'inuenter ceux qui ne trauaillent pas tant à bien conceuoir vne choſe, qu'à l'impugner, & contredire.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la troiſiéme Meditation.

1. COurage; enfin vous aportez icy contre moy quelque raiſon, ce que ie n'ay point remarqué que vous ayez fait iuſques icy ; Car pour prouuer que ce n'eſt point vne regle certaine, *que les choſes que nous conceuons fort clairement & fort diſtinctement ſont toutes vrayes.* Vous dites que quantité de grands eſprits, qui ſemblent auoir deu connoiſtre pluſieurs choſes fort clairement & fort diſtinctement, ont eſtimé que la verité eſtoit cachée dans le ſein de Dieu meſme, ou dans le profond des abyſmes : En quoy i'auouë que c'eſt fort bien argumenter de l'autorité d'autruy ; Mais vous deuriez vous ſouuenir, ô chair, que vous parlez icy à vn Eſprit qui eſt tellement détaché des choſes corporelles qu'il ne ſçait

pas meſme ſi iamais il y a eu aucuns hommes auant luy, & qui partant ne s'emeut pas beaucoup de leur autorité. Ce que vous alleguez en ſuite des Sceptiques, eſt vn lieu commun qui n'eſt pas mauuais, mais qui ne prouue rien, non plus que ce que vous dites qu'il y a des perſonnes qui mourroient pour la deffence de leurs fauſſes opinions, parce qu'on ne ſçauroit prouuer qu'ils conçoiuent clairement & diſtinctement ce qu'ils aſſurent auec tant d'opiniaſtreté. Enfin ce que vous adjouſtez, qu'il ne faut pas tant ſe trauailler à confirmer la verité de cette regle qu'à donner vne bonne methode pour connoiſtre ſi nous nous trompons, ou non, lors que nous penſons conceuoir clairement quelque choſe, eſt tres-veritable; mais auſſi ie maintiens l'auoir fait exactement en ſon lieu, premierement en oſtant tous les préjugez, puis aprés en expliquant toutes les principales idées, & enfin en diſtinguant les claires & diſtinctes de celles qui ſont obſcures & confuſes.

2. Certes i'admire voſtre raiſonnement, par lequel vous voulez prouuer que toutes nos idées ſont étrangeres, ou venant de dehors, & qu'il n'y en a pas vne que nous ayons formée, *pource que*, dites-vous, *l'eſprit n'a pas ſeulement la faculté de conceuoir les idées étrangeres, mais il a auſſi celle de les aſſembler, diuiſer, étendre, racourcir, compoſer &c. en pluſieurs manieres* : d'où vous concluez que l'idée d'vne Chimere que l'eſprit fait en compoſant, diuiſant, &c. n'eſt pas faite par luy, mais qu'elle vient de dehors, ou qu'elle eſt étrangere.

Mais vous pouriez auſſi de la meſme façon prouuer que Praxiteles n'a fait aucunes ſtatuës, dautant qu'il n'a pas eu de luy le marbre ſur lequel il les peuſt tailler ; & l'on pouroit auſſi dire que vous n'auez pas fait ces objections, pource que vous les auez compoſées de paroles que vous n'auez pas inuentées, mais que vous auez empruntées d'autruy. Mais certes ny la forme d'vne Chymere ne conſiſte pas dans les parties d'vne chevre, ou d'vn lion : ny celle de vos objections dans chacune des paroles dont vous vous eſtes ſeruy, mais ſeulement dans la compoſition & l'arangement des choſes. I'admire auſſi que vous ſouteniez que l'idée de ce qu'on nomme en general *vne choſe*, ne puiſſe eſtre en l'eſprit, *ſi les idées d'vn animal, d'vne plante, d'vne pierre, & de tous les vniuerſaux n'y ſont enſemble* : comme ſi pour connoiſtre que ie ſuis vne choſe qui penſe, ie deuois connoiſtre les animaux & les plantes, pource que ie dois connoiſtre ce qu'on nomme *vne choſe*, ou bien ce que c'eſt en general *qu'vne choſe*. Vous n'eſtes pas auſſi plus veritable en tout ce que vous dites touchant la verité.

Et enfin puis que vous impugnez ſeulement des choſes dont ie n'ay rien affirmé, vous vous armez en vain contre des fantoſmes.

3. Pour refuter les raiſons pour leſquelles i'ay eſtimé que l'on pouuoit douter de l'exiſtence des choſes materielles, vous demandez icy *pourquoy donc ie marche ſur la terre &c.* en quoy il eſt éuident que vous retombez dans la premiere difficulté : Car vous

poſez pour fondement ce qui eſt en controuerſe, & qui a beſoin de preuue, ſçauoir eſt, qu'il eſt ſi certain que ie marche ſur la terre, qu'on n'en peut aucunement douter. Et lors qu'aux objections que ie me ſuis fait, & dont i'ay donné la ſolution, vous voulez y adjouter cette autre, à ſçauoir, *pourquoy donc dans vn aueugle né il n'y a point d'idée, de la couleur, ou dans vn ſourd des ſons, & de la voix*, vous faites bien voir que vous n'en auez aucune de conſeqnence; car comment ſçauez-vous que dans vn aueugle né il n'y a aucune idée des couleurs ? veu que parfois nous experimentons, qu'encore bien que nous ayons les yeux fermez, il s'excite neantmoins en nous des ſentimens de couleur & de lumiere; & quoy qu'on vous accordaſt ce que vous dites, celuy qui nieroit l'exiſtence des choſes materielles, n'auroit-il pas auſſi bonne raiſon de dire, qu'vn aueugle né n'a point les idées des couleurs, parce que ſon eſprit eſt priué de la faculté de les former, que vous en auez de dire, qu'il n'en a point les idées, parce qu'il eſt priué de la veuë ? Ce que vous adjouſtez des deux idées du Soleil, ne prouue rien; mais quand vous les prenez toutes deux pour vne ſeule, parce qu'elles ſe raportent au meſme Soleil, c'eſt le meſme que ſi vous diſiez que le vray & le faux ne different point, lors qu'ils ſe diſent d'vne meſme choſe; Et lors que vous niez que l'on doiue apeler du nom d'idée, celles que nous inferons des raiſons de l'Aſtronomie, vous reſtraignez le nom d'idée aux ſeules images dé-

peintes en la fantaiſie, contre ce que i'ay expreſſément établi.

4. Vous faites le meſme, lors que vous niez qu'on puiſſe auoir vne vraye idée de la ſubſtance, à cauſe, dites-vous, que la ſubſtance ne s'aperçoit point par l'imagination, mais par le ſeul entendement: Mais i'ay deſia pluſieurs fois proteſté, ô chair, que ie ne voulois point auoir affaire auec ceux qui ne ſe veulent ſeruir que de l'imagination, & non point de l'entendement.

Mais ou vous dites *que l'idée de la ſubſtance n'a point de realité qu'elle n'ait emprunté des idées des accidens, ſous leſquels, ou à la façon deſquels elle eſt conceuë*, vous faites voir clairement que vous n'en auez aucune qui ſoit diſtincte, pource que la ſubſtance ne peut iamais eſtre conceuë à la façon des accidens, ny emprunter d'eux ſa realité, mais tout au contraire les accidens ſont communément conceus par les Philoſophes comme des ſubſtances, ſçauoir, lors qu'ils les conçoiuent comme réels : car on ne peut atribuer aux accidens aucune realité (c'eſt à dire aucune entité plus que modale) qui ne ſoit empruntée de l'idée de la ſubſtance.

Enfin là où vous dites *que nous ne formons l'idée de Dieu que ſur ce que nous auons apris & entendu des autres*, luy atribuant à leur exemple les meſmes perfections que nous auons veu que les autres luy atribuoient : I'euſſe voulu que vous euſſiez auſſi adjouté, d'où c'eſt donc ces premiers hommes, de qui

nous auons apris & entendu ces choſes, ont eu cette meſme idée de Dieu ; Car s'ils l'ont euë d'eux-meſmes, pourquoy ne la pourons-nous pas auſſi auoir de nous-meſmes ; que ſi Dieu la leur a reuelée, par conſequent Dieu exiſte.

Et lors que vous adjoutez, *que celuy qui dit vne choſe infinie, donne à vne choſe qu'il ne comprend pas, vn nom qu'il n'entend point non plus ;* vous ne mettez point de diſtinction entre l'intellection conforme à la portée de noſtre eſprit, telle que chacun reconnoiſt aſſez en ſoy-meſme auoir de l'infiny, & la conception entiere & parfaite des choſes, (c'eſt à dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles,) qui eſt telle que perſonne n'en eut iamais non ſeulement de l'infiny, mais meſme auſſi peut-eſtre d'aucune autre choſe qui ſoit au monde, pour petite qu'elle ſoit. Et il n'eſt pas vray que nous conceuions l'infiny par la negation du finy, veu qu'au contraire toute l'imitation contient en ſoy vne negation de l'infiny. Il n'eſt pas vray auſſi *que l'idée qui nous repreſente toutes les perfections que nous atribuons à Dieu n'a pas plus de realité objectiue qu'en ont les choſes finies.* Car vous confeſſez vous-meſme que toutes ces perfections ſont amplifiées par noſtre eſprit, afin qu'elles puiſſent eſtre atribuées à Dieu ; penſez-vous donc que les choſes ainſi amplifiées ne ſoient point plus grandes que celles qui ne le ſont point ? & d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections creées, c'eſt à dire de conceuoir quelque choſe de

ſe de plus grand & de plus parfait qu'elles ne ſont, ſinon de cela ſeul que nous auons en nous l'idée d'vne choſe plus grande, à ſçauoir de Dieu meſme? Et enfin il n'eſt pas vray auſſi que Dieu ſeroit peu de choſe, s'il n'eſtoit point plus grand que nous le conceuons, car nous conceuons qu'il eſt infini, & il n'y a rien de plus grand que l'infini. Mais vous confondez l'intellection auec l'imagination, & vous feignez que nous imaginons Dieu comme quelque grand & puiſſant Geant, ainſi que feroit celuy, qui n'ayant iamais puis vn Elephant, s'imagineroit qu'il eſt ſemblable à vn Ciron d'vne grandeur & groſſeur démeſurée, ce que ie confeſſe auec vous eſtre fort impertinent.

5. Vous dites icy beaucoup de choſes pour faire ſemblant de me contredire, & neantmoins vous ne dites rien contre moy, puis que vous concluez la meſme choſe que moy. Mais neantmoins vous entremeſlez deça & delà pluſieurs choſes dont ie ne demeure pas d'accord; par exemple, que cét Axiome, *il n'y a rien dans vn effet qui n'ait eſté premierement dans ſa cauſe*, ſe doit plutoſt entendre de la cauſe materielle que de l'efficiente: car il eſt impoſſible de conceuoir que la perfection de la forme ſoit premierement dans la cauſe materielle, mais bien dans la ſeule cauſe efficiente; *& auſſi que la realité formelle d'vne idée ſoit vne ſubſtance*; & pluſieurs autres choſes ſemblables.

6. Si vous auiez quelques raiſons pour prouuer l'exiſtence des choſes materielles, ſans doute que vous

les euſſiez icy raportées. Mais puis que vous demandez ſeulement, *s'il eſt donc vray que ie ſois incertain qu'il y ait quelque autre choſe que moy qui exiſte dans le monde*, & que vous feignez qu'il n'eſt pas beſoin de chercher des raiſons d'vne choſe ſi éuidente: & ainſi que vous vous en raportez ſeulement à vos anciens préjugez, vous faites voir bien plus clairement que vous n'auez aucune raiſon pour prouuer ce que vous aſſurez, que ſi vous n'en auiez rien dit du tout. Quant à ce que vous dites touchant les idées, cela n'a pas beſoin de réponſe, pource que vous reſtraignez le nom d'idée aux ſeules images dépeintes en la fantaiſie, & moy ie l'étens à tout ce que nous conceuons par la penſée. Mais ie vous demande en paſſant parquel argument vous prouuez *que rien n'agit ſur ſoy-meſme*? Car ce n'eſt pas voſtre coutume d'vſer d'argumens, & de prouuer ce que vous dites; Vous prouuez cela par l'exemple du doigt qui ne ſe peut fraper ſoy-meſme, & de l'œil qui ne ſe peut voir, ſi ce n'eſt dans vn miroir. A quoy il eſt aiſé de répondre, que ce n'eſt point l'œil qui ſe void luy-meſme, ny le miroir; mais bien l'eſprit, lequel ſeul connoiſt, & le miroir, & l'œil, & ſoy-meſme. On peut meſme auſſi donner d'autres exemples parmy les choſes corporelles, de l'action qu'vne choſe exerce ſur ſoy, comme lors qu'vn ſabot ſe tourne ſur ſoy-meſme, cette conuerſion n'eſt-elle pas vne action qu'il exerce ſur ſoy? Enfin il faut remarquer que ie n'ay point affirmé *que les idées des choſes materielles deriuoient de l'eſprit*, comme

vous me voulez icy faire accroire ; car i'ay montré expreſſément aprés , qu'elles procedoient ſouuent des corps , & que c'eſt par là que l'on prouue l'exiſtence des choſes corporelles : mais i'ay ſeulement fait voir en cétendroit, qu'il n'y a point en elles tant de realité, qu'à cauſe de cette Maxime, *Qu'il n'y a rien dans vn effet qui n'ait eſté dans ſa cauſe formellement ou eminemment*, on doiue conclure qu'elles n'ont pû deriuer de l'eſprit ſeul; ce que vous n'impugnez en aucune façon.

7. Vous ne dites rien icy que vous n'ayez deſia dit auparauant , & que ie n'aye entierement refuté. Ie vous auertiray ſeulement icy touchant l'idée de l'infini , laquelle vous dites ne pouuoir eſtre vraye ſi ie ne comprens l'infini , & que ce que i'en connois n'eſt tout au plus qu'vne partie de l'infini, & meſme vne fort petite partie , qui ne repreſente pas mieux l'infini que le pourtrait d'vn ſimple cheueu repreſente vn homme tout entier. Ie vous auertiray dis-je, qu'il repugne que ie comprenne quelque choſe, & que ce que ie comprens ſoit infini : car pour auoir vne idée vraye de l'infini il ne doit en aucune façon eſtre compris , dautant que l'incomprehenſibilité meſme eſt contenuë dans la raiſon formelle de l'infini ; & neantmoins c'eſt vne choſe manifeſte que l'idée que nous auons de l'infini , ne repreſente pas ſeulement vne de ſes parties, mais l'infini tout entier, ſelon qu'il doit eſtre repreſenté par vne idée humaine, quoy qu'il ſoit certain que Dieu , ou quelque autre nature intelligente en puiſſe auoir vne autre.

beaucoup plus parfaite, c'eſt à dire, beaucoup plus exacte & plus diſtincte que celle que les hommes en ont; en meſme façon que nous diſons que celuy qui n'eſt pas verſé dans la Geometrie ne laiſſe pas d'auoir l'idée de tout le triangle, lors qu'il le conçoit comme vne figure compoſée de trois lignes, quoy que les Geometres puiſſent connoiſtre pluſieurs autres proprietez du triangle, & remarquer quantité de choſes dans ſon idée, que celuy-là n'y obſerue pas. Car comme il ſufit de conceuoir vne figure compoſée de trois lignes pour auoir l'idée de tout le triangle, de meſme auſſi il ſufit de conceuoir vne choſe qui n'eſt renfermée d'aucunes limites, pour auoir vne vraye & entiere idée de tout l'infini.

8. Vous tombez icy dans la meſme erreur, lors que vous niez que nous puiſſions auoir vne vraye idée de Dieu: Car encore que nous ne connoiſſions pas toutes les choſes qui ſont en Dieu, neantmoins tout ce que nous connoiſſons eſtre en luy eſt entierement veritable. Quant à ce que vous dites *Que le pain n'eſt pas plus parfait que celuy qui le deſire; & que de ce que ie conçoy que quelque choſe eſt actuellement contenuë dans vne idée, il ne s'enſuit pas qu'elle ſoit actuellement dans la choſe dont elle eſt l'idée; & auſſi que ie donne iugement de ce que i'ignore*, & autres choſes ſemblables, tout cela dis-je, nous montre ſeulement que vous voulez temerairement impugner pluſieurs choſes dont vous ne comprenez pas le ſens; Car de ce que quelqu'vn deſire du pain, on n'infere pas que le pain ſoit plus par-

fait que luy, mais ſeulement que celuy qui a beſoin de pain eſt moins parfait que lors qu'il n'en a pas beſoin. Et de ce que quelque choſe eſt contenuë dans vne idée, ie ne conclus pas que cette choſe exiſte actuellement, ſinon lors qu'on ne peut aſſigner aucune autre cauſe de cette idée, que cette choſe meſme qu'elle repreſente actuellement exiſtante. Ce que i'ay demontré ne ſe pouuoir dire de pluſieurs mondes, ny d'aucune autre choſe que ce ſoit, excepté de Dieu ſeul. Et ie ne iuge point non plus de ce que i'ignore, car i'ay aporté les raiſons du iugement que ie faiſois, qui ſont telles que vous n'auez encore peu iuſques icy en réfuter la moindre.

9. Lors que vous niez que nous ayons beſoin du concours, & de l'influence continuelle de la cauſe premiere pour eſtre conſeruez, vous niez vne choſe que tous les Metaphyſiciens affirment comme tres-manifeſte, mais à laquelle les perſonnes peu lettrées ne penſent pas ſouuent, parce qu'elles portent ſeulement leurs penſées ſur ces cauſes qu'on apelle en l'école *ſecundum fieri*, c'eſt à dire de qui les effects dependent quant à leur production; & non pas ſur celles qu'ils apellent *ſecundum eſſe*, c'eſt à dire de qui les effects dependent quant à leur ſubſiſtance & continuation dans l'eſtre. Ainſi l'Architecte eſt la cauſe de la maiſon, & le pere la cauſe de ſon fils, quant à la production ſeulement, c'eſt pourquoy l'ouurage eſtant vne foit acheué, il peut ſubſiſter & demeurer ſans cette cauſe; Mais le Soleil eſt la cauſe de la lumiere qui

procede de luy, & Dieu eſt la cauſe de toutes les choſes créées, non ſeulement en ce qui dépend de leur production, mais meſme en ce qui concerne leur conſeruation, ou leur durée dans l'eſtre; C'eſt pourquoy il doit touſiours agir ſur ſon effect d'vne meſme façon, pour le conſeruer dans le premier eſtre qu'il luy a donné. Et cela ſe demontre fort clairement par ce que i'ay expliqué de l'independance des parties du temps; ce que vous tâchez en vain d'éluder, en propoſant la neceſſité de la ſuite qui eſt entre les parties du temps conſideré dans l'abſtret, de laquelle il n'eſt pas icy queſtion, mais ſeulement du temps, ou de la durée de la choſe meſme, de qui vous ne pouuez pas nier que tous les momens ne puiſſent eſtre ſeparez de ceux qui les ſuiuent immediatement, c'eſt à dire qu'elle ne puiſſe ceſſer d'eſtre dans chaque moment de ſa durée. Et lors que vous dites *qu'il y a en nous aſſez de vertu pour nous faire perſeuerer au cas que quelque cauſe corruptiue ne ſuruienne.* Vous ne prenez pas garde que vous atribuez à la creature la perfection du createur, en ce qu'elle perſeuere dans l'eſtre independemment d'autruy; & en meſme temps que vous atribuez au Createur l'imperfaction de la creature, en ce que ſi iamais il vouloit que nous ceſſaſſions d'eſtre, il faudroit qu'il euſt le neant pour le terme d'vne action poſitiue. Ce que vous dites aprés cela *touchant le progrez à l'infini*, à ſçauoir, *qu'il n'y a point de repugnance qu'il y ait vn tel progrez, vous le deſauoüez incontinent aprés; Car vous confeſſez vous-meſme,*

qu'il eſt impoſſible qu'il y en puiſſe auoir dans ces ſortes de cauſes qui ſont tellement connexes & ſubordonnées entr'elles, que l'inferieur ne peut agir ſi le ſuperieur ne luy donne le branle : Or il ne s'agit icy que de ces ſortes de cauſes, à ſçauoir, *de celles qui donnent, & conſeruent l'eſtre à leurs effects*, & non pas de celles *de qui les effects ne dependent qu'au moment de leur production*, comme ſont les parens ; & partant l'autorité d'Ariſtote ne m'eſt point icy contraire, non plus que ce que vous dites de la Pandore ; car vous auoüez vous-meſme que ie puis tellement accroiſtre & augmenter toutes les perfections que ie reconnois eſtre dans l'homme, qu'il me ſera facile de reconnoiſtre qu'elles ſont telles, qu'elles ne ſçauroient conuenir à la nature humaine ; ce qui me ſuffit entierement pour démontrer l'exiſtence de Dieu. Car ie ſoutiens que cette vertu-là d'augmenter & d'accroiſtre les perfections humaines iuſqu'à tel poinct, qu'elles ne ſoient plus humaines, mais infiniment releuées au deſſus de l'eſtat & condition des hommes, ne pouroit eſtre en nous ſi nous n'auions vn Dieu pour auteur de noſtre eſtre. Mais à n'en point mentir, ie m'étonne fort peu, de ce qu'il ne vous ſemble pas que i'aye démontré cela aſſez clairement : car ie n'ay point veu iuſques icy que vous ayez bien compris aucune de mes raiſons.

10. Lors que vous reprenez ce que i'ay dit, à ſçauoir, *qu'on ne peut rien adjouter ny diminuer de l'idée de Dieu*, il ſemble que vous n'ayez pas pris garde à ce que diſent communement les Philoſophes, que les eſſences des

choſes ſont indiuiſibles ; Car l'idée repreſente l'eſſence de la choſe, à laquelle ſi on adjoute ou diminuë quoy que ce ſoit, elle deuient auſſi-toſt l'idée d'vne autre cho ; Ainſi s'eſt-on figuré autrefois l'idée d'vne Pandore : Ainſi ont eſté faites toutes les idées des faux Dieux par ceux qui ne conceuoient pas comme il faut celle du vray Dieu. Mais depuis qu'on a vne fois conceu l'idée du vray Dieu, encore que l'on puiſſe découurir en luy de nouuelles perfections qu'on n'auoit pas encore aperceuës, ſon idée n'eſt point pourtant accreuë ou augmentée, mais elle eſt ſeulement renduë plus diſtincte & plus expreſſe ; dautant qu'elles ont deu eſtre toutes contenuës dans cette meſme idée que l'on auoit auparauant, puis qu'on ſupoſe qu'elle eſtoit vraye ; de la meſme façon que l'idée du triangle n'eſt point augmentée lors qu'on vient à remarquer en luy pluſieurs proprietez, qu'on auoit auparauant ignorées. Car ne penſez pas que *l'idée que nous auons de Dieu, ſe forme ſucceſſiuement de l'augmentation des perfections des creatures ;* elle ſe forme toute entiere, & toute à la fois, de ce que nous conceuons par noſtre eſprit l'eſtre infini, incapable de toute ſorte d'augmentation. Et lors que vous demandez *comment ie prouue que l'idée de Dieu eſt en nous comme la marque de l'ouurier empreinte ſur ſon ouurage? quelle eſt la maniere de cette impreſſion ? & quelle, la forme de cette marque ?* C'eſt de meſme que ſi reconnoiſſant dans quelque tableau tant d'art, que ie iugeaſſe n'eſtre pas poſſible qu'vn tel ouurage fuſt ſorty d'autre

d'autre main que de celle d'Apelles, & que ie vinſe à dire que cét artifice inimitable eſt comme vne certaine marque qu'Apelles a imprimée en tous ſes ouurages pour les faire diſtinguer d'auec les autres : vous me demanderiez quelle eſt la forme de cette marque, ou quelle eſt la maniere de cette impreſſion? Certes il ſemble que vous ſeriez alors plus digne de riſée que de réponſe. Et lors que vous pourſuiuiez, *ſi cette marque n'eſt point differente de l'ouurage, vous eſtes donc vous-meſme vne idée, vous n'eſtes rien autre choſe qu'vne maniere de penſer, vous eſtes & la marque emprainte, & le ſujet de l'impreſſion?* Cela n'eſt-il pas auſſi ſubtil, que ſi moy ayant dit que cét artifice par lequel les tableaux d'Apelles ſont diſtinguez d'auec les autres, n'eſt point different des tableaux meſmes, vous obiectiez que ces tableaux ne ſont donc rien autre choſe qu'vn artifice, qu'ils ne ſont compoſez d'aucune matiere, & qu'ils ne ſont qu'vne maniere de peindre &c.

Et lors que pour nier *que nous auons eſté faits à l'image & ſemblance de Dieu, vous dites que Dieu a donc la forme d'vn homme*, & qu'en ſuite vous raportez toutes les choſes en quoy la nature humaine eſt differente de la diuine, eſtes-vous en cela plus ſubtil, que ſi pour nier que quelques tableaux d'Apelles ont eſté faits à la ſemblance d'Alexandre, vous diſiez qu'Alexandre reſſemble donc à vn tableau, & neantmoins que les tableaux ſont compoſez de bois & de couleurs, & non pas de chair comme Alexandre. Car il

n'eſt pas de l'eſſence d'vne image, d'eſtre en tout ſemblable à la choſe dont elle eſt l'image, mais il ſufit qu'elle luy reſſemble en quelque choſe. Et il eſt tres-éuident, que cette vertu admirable & tres-parfaite de penſer que nous conceuons eſtre en Dieu, eſt repreſentée par celle qui eſt en nous, quoy que beaucoup moins parfaite. Et lors que vous aimez mieux comparer la creation de Dieu auec l'operation d'vn Architecte, qu'auec la generation d'vn pere, vous le faites ſans aucune raiſon. Car encore que ces trois manieres d'agir ſoient totalement differentes, l'éloignement pourtant n'eſt pas ſi grand de la production naturelle à la diuine, que de l'artificielle à la meſme production diuine. Mais ny vous ne trouuerez point que i'aye dit, qu'il y a autant de raport entre Dieu & nous, qu'il y en a entre vn pere & ſes enfans; ny il n'eſt pas vray auſſi qu'il n'y a iamais aucun raport entre l'ouurier & ſon ouurage; comme il paroiſt lors qu'vn Peintre fait vn tableau qui luy reſſemble.

Mais auec combien peu de fidelité raportez-vous mes paroles, lors que vous feignez que i'ay dit *que ie conçoy cette reſſemblance que i'ay auec Dieu, en ce que ie connois que ie ſuis vne choſe incomplette & dependante*, veu qu'au contraire ie n'ay dit cela que pour montrer la difference qui eſt entre Dieu & nous, de peur qu'on ne creuſt que ie vouluſſe égaler les hommes à Dieu, & la Creature au Createur. Car en ce lieu-là meſme i'ay dit que ie ne conceuois pas ſeulement que i'e-

ſtois en cela beaucoup inferieur à Dieu, & que i'aſpirois cependant à de plus grandes choſes que ie n'auois, mais auſſi que ces plus grandes choſes auſquelles i'aſpirois ſe rencontroient en Dieu actuellement, & d'vne maniere infinie auſquelles neantmoins ie trouuois en moy quelque choſe de ſemblable, puis que i'oſois en quelque ſorte y aſpirer.

Enfin lors que vous dites qu'il y a lieu de s'étonner *pourquoy le reſte des hommes n'a pas les meſmes pensées de Dieu que celles que i'ay, puis qu'il a empraint en eux ſon idée auſſi bien qu'en moy.* C'eſt de meſme que ſi vous vous étonniez de ce que tout le monde ayant la notion du triangle, chacun pourtant n'y remarque pas également autant de proprietez, & qu'il y en a meſme peut-eſtre quelques-vns qui luy atribuent fauſſement pluſieurs choſes.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la quatriéme Meditation.

1. I'Ay deſia aſſez expliqué quelle eſt l'idée que nous auons *du neant*, & comment nous participons *du noneſtre*, en nommant cette idée negatiue, & diſant que cela ne veut rien dire autre choſe ſinon que nous ne ſommes pas le ſouuerain eſtre, & qu'il nous manque pluſieurs choſes. Mais vous cherchez par tout des difficultez où il n'y en a point. Et lors que vous dites, *qu'entre les ouurages de Dieu, i'en voy*

quelques-vns qui ne ſont pas entierement acheuez, vous controuuez vne choſe que ie n'ay eſcrite nulle part, & que ie ne penſay iamais; mais bien ſeulement ay-je dit, que ſi certaines choſes eſtoient conſiderées, non pas comme faiſant partie de tout cét Vniuers, mais comme de tous détachez; & des choſes ſingulieres, pour lors elles pouroient ſembler imparfaites. Tout ce que vous dites en ſuite pour la cauſe finale doit eſtre raporté à la cauſe efficiente; Ainſi de cét vſage admirable de chaque partie dans les plantes, & dans les animaux, &c. il eſt iuſte d'admirer la main de Dieu qui les a faites, & de connoiſtre & glorifier l'ouurier par l'inſpection de ſes ouurages; mais non pas de deuiner pour quelle fin il a creé toutes choſes. Et quoy qu'en matiere de morale, où il eſt ſouuent permis d'vſer de conjectures, il ſoit quelquefois pieux & vtile de conſiderer la fin que Dieu s'eſt propoſée pour la conduite de l'Vniuers, certes dans la Phyſique où toutes choſes doiuent eſtre apuyées de ſolides raiſons, c'eſt vne choſe tout à fait ridicule. Et on ne peut pas feindre qu'il y ait des fins plus aiſées à découurir les vnes que les autres, car elles ſont toutes également cachées dans l'abyſme impercrutable de ſa ſageſſe. Et vous ne deuez pas auſſi feindre, qu'il n'y a point d'homme qui puiſſe comprendre les autres cauſes: car il n'y en a pas vne qui ne ſoit beaucoup plus aiſée à connoiſtre que celle de la fin que Dieu s'eſt propoſée en la creation de l'vniuers; Et meſme celles que vous aportez pour ſeruir

d'exemple de la difficulté qu'il y a de les connoiſtre, ſont ſi notoires, qu'il y a peu de perſonnes qui ne ſe perſuadent les bien entendre. Enfin puiſque vous me demandez ſi ingenuëment, *quelles idées i'eſtime que mon Eſprit auroit euës de Dieu, & de luy-meſme, ſi du moment qu'il a eſté infus dedans le corps, il y fuſt demeuré iuſqu'à cette heure les yeux fermez, les oreilles bouchées, & ſans aucun vſage des autres ſens :* Ie vous répons auſſi ingenuëment & ſincerement, que (pourueu que nous ſupoſions qu'il n'euſt eſté ny empeſché ny aidé par le corps à penſer & mediter) ie ne doute point qu'il n'auroit eu les meſmes idées qu'il en a maintenant, ſinon qu'il les auroit euës beaucoup plus claires, & plus pures : Car les ſens l'empeſchent en beaucoup de rencontres, & ne luy aident en rien pour les conceuoir. Et de fait il n'y a rien qui empeſche tous les hommes de reconnoiſtre qu'ils ont en eux également toutes ces meſmes & pareilles idées, que parce qu'ils ſont pour l'ordinaire trop occupez à la conſideration des choſes corporelles.

2. Vous prenez par tout icy mal à propos, *eſtre ſujet à l'erreur*, pour vne imperfection poſitiue, quoy que neantmoins ce ſoit ſeulement (principalement au reſpect de Dieu) vne negation d'vne plus grande perfection dans les creatures. Et la comparaiſon des citoyens d'vne Republique ne quadre pas auec les parties de l'vniuers : car la malice des citoyens, en tant que raportée à la Republique, eſt quelque choſe de poſitif; mais il n'en eſt pas de meſme de ce que

l'homme eſt ſujet à l'erreur, c'eſt à dire de ce qu'il n'a pas toutes ſortes de perfections, eu égard au bien de l'vniuers. Mais la comparaiſon peut eſtre mieux établie, entre celuy qui voudroit que le corps humain fuſt tout couuert d'yeux, afin qu'il en paruſt plus beau, dautant qu'il n'y a point en luy de partie plus belle que l'œil; & celuy qui penſe qu'il ne deuroit point y auoir de creatures au monde qui ne fuſſent exemptes d'erreur, c'eſt à dire qui ne fuſſent entierement parfaites. De plus ce que vous ſupoſez en ſuite n'eſt nullement veritable, à ſçauoir, *que Dieu nous deſtine à des œuures mauuaiſes, & qu'il nous donne des imperfections, & autres choſes ſemblables.* Comme auſſi il n'eſt pas vray *que Dieu ait donné à l'homme vne faculté de iuger incertaine, confuſe, & inſufiſante pour les choſes qu'il a ſoumiſes à ſon iugement.*

3. Voulez-vous que ie vous die en peu de paroles *à quoy la volonté ſe peut étendre, que l'entendement ne connoiſt point?* c'eſt en vn mot à toutes les choſes où il arriue que nous errions. Ainſi quand vous iugez que l'Eſprit eſt vn corps ſubtil & delié, vous pouuez bien à la verité conceuoir qu'il eſt vn Eſprit, c'eſt à dire vne choſe qui penſe; & auſſi qu'vn corps delié eſt vne choſe étenduë: mais que la choſe qui penſe, & celle qui eſt étenduë, ne ſoient qu'vne meſme choſe, certainement vous ne le conceuez point; mais ſeulement vous le voulez croire, parce vous l'auez deſia creu auparauant, & que vous ne vous départez pas facilement de vos opinions, ny ne quittez

pas volontiers vos préjugez. Ainſi lors que vous iugez qu'vne pomme, qui de hazard eſt empoiſonnée, ſera bonne pour voſtre aliment, vous conceuez à la verité fort bien que ſon odeur, ſa couleur, & meſme ſon gouſt ſont agreables, mais vous ne conceuez pas pour cela que cette pomme vous doiue eſtre vtile ſi vous en faites voſtre aliment; mais parce que vous le voulez ainſi, vous en iugez de la ſorte. Et ainſi i'auouë bien que nous ne voulons rien, dont nous ne conceuions quelque choſe en quelque façon que ce ſoit; mais ie nie que noſtre entendre, & noſtre vouloir, ſoient d'égale étenduë; car il eſt certain que nous pouuons auoir pluſieurs volontez d'vne meſme choſe, & cependant que nous n'en pouuons connoiſtre que fort peu. Et lors que nous ne iugeons pas bien, nous ne voulons pas pour cela mal, mais peut-eſtre quelque choſe de mauuais: Et meſme on peut dire que nous ne conceuons rien de mal, mais ſeulement nous ſommes dits mal conceuoir, lors que nous croyons conceuoir quelque choſe de plus qu'en effect nous ne conceuons.

Quoy que ce que vous niez en ſuite touchant l'indifference de la volonté ſoit de ſoy tres-manifeſte, ie ne veux pourtant pas entreprendre de vous le prouuer: car cela eſt tel que chacun le doit plutoſt reſſentir, & experimenter en ſoy-meſme, que ſe le perſuader par raiſon; Et certes ce n'eſt pas merueille ſi dans le perſonnage que vous joüez, & veu la naturelle diſproportion qui eſt entre la chair & l'Eſ-

prit, il ſemble que vous ne preniez pas garde, & ne remarquiez pas la maniere auec laquelle l'Eſprit agit au dedans de ſoy. Ne ſoyez donc pas libre ſi bon vous ſemble, pour moy ie joüiray de ma liberté, puis que non ſeulement ie la reſſens en moy-meſme, mais que ie voy auſſi qu'ayant deſſein de la combatre, au lieu de luy opoſer de bonnes & ſolides raiſons, vous vous contentez ſimplement de la nier : Et peut-eſtre que ie trouueray plus de creance en l'eſprit des autres, en aſſeurant ce que i'ay experimenté, & dont chacun peut auſſi faire épreuue en ſoy-meſme, que non pas vous, qui niez vne choſe pour cela ſeul que vous ne l'auez peut-eſtre iamais experimenteé. Et neantmoins il eſt aiſé de iuger par par vos propres paroles, que vous l'auez quelquefois éprouuée ; car ou vous niez *que nous puiſſions nous empeſcher de tomber dans l'erreur*, parce que vous ne voulez pas que la volonté ſe porte à aucune choſe qu'elle n'y ſoit determinée par l'entendement, là meſme vous demeurez d'accord *que nous pouuons faire en ſorte de n'y pas perſeuerer*, ce qui ne ſe peut aucunement faire, ſans cette liberté que la volonté a de ſe porter d'vne part, ou d'autre, ſans attendre la determination de l'entendement, laquelle neantmoins vous ne vouliez pas reconnoiſtre. Car ſi l'entendement a vne fois determiné la volonté à faire vn faux iugement, ie vous demande, lors qu'elle commence la premiere fois à vouloir prendre garde de ne pas perſeuerer dans l'erreur, qui eſt-

ce

ce qui la determine à cela? si c'eſt elle-meſme, donc elle ſe peut porter vers des choſes auſquelles l'entendement ne la pouſſe point, & neantmoins c'eſtoit ce que vous niyez tantoſt, & c'eſt auſſi en quoy conſiſte tout noſtre different : Que ſi elle eſt determinée par l'entendement ; Donc ce n'eſt pas elle qui ſe tient ſur ſes gardes, mais ſeulement il arriue que comme elle ſe portoit auparauant vers le faux, qui luy eſtoit par luy propoſé, de meſme par hazard elle ſe porte maintenant vers le vray, parce que l'entendement le luy propoſe. Mais de plus ie voudrois ſçauoir qu'elle eſt la nature faux que vous conceuez, & comment vous penſez qu'il peut eſtre l'objet de l'entendement ? car pour moy qui par le faux n'entens autre choſe que la priuation du vray, ie trouue qu'il y a vne entiere repugnance que l'entendement aprehende le faux ſous la forme où l'aparence du vray ; ce qui toutesfois ſeroit neceſſaire, s'il determinoit iamais la volonté à embraſſer la fauſſeté.

4. Pour ce qui regarde le fruit de ces Meditations, i'ay ce me ſemble aſſez auerty dans la Preface, laquelle i'eſtime que vous auez leuë, qu'il ne ſera pas grand pour ceux qui ne ſe mettans pas en peine de comprendre l ordre & la liaiſon de mes raiſons, tâcheront ſeulement de chercher à toutes rencontres des occaſions de diſpute. Et quant à la methode par laquelle nous puiſſions diſcerner les choſes que nous conceuons en effet clairement, de celles que nous nous perſuadons ſeulement de conceuoir auec clarté

& diſtinction, encore que ie penſe l'auoir aſſez exactement enſeignée, comme i'ay deſia dit, ie n'oſerois pas neantmoins me promettre que ceux-là la puiſſent aiſement comprendre, qui trauaillent ſi peu à ſe dépoüiller de leurs préjugez, qu'ils ſe plaignent *que i'ay eſté trop long, & trop exact*, à montrer le moyen de s'en defaire.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la cinquiéme Meditation.

1. DAutant qu'aprés auoir icy raporté quelques vnes de mes paroles, vous adjoutez que c'eſt tout ce que i'ay dit touchant la queſtion propoſée, ie ſuis obligé d'auertir le lecteur que vous n'auez pas aſſez pris garde à la ſuite & liaiſon de ce que i'ay eſcrit; car ie croy qu'elle eſt telle, que pour la preuue de chaque queſtion, toutes les choſes qui la precedent y contribuent, & vne grande partie de celles qui la ſuiuent: en ſorte que vous ne ſçauriez fidelement raporter tout ce que i'ay dit de quelque queſtion, ſi vous ne raportez en meſme temps tout ce que i'ay eſcrit des autres. Quant à ce que vous dites, *que cela vous ſemble dur de voir établir quelque choſe d'immuable & d'eternel autre que Dieu*, vous auriez raiſon s'il eſtoit queſtion d'vne choſe exiſtante, ou bien ſeulement ſi i'établiſſois quelque choſe de tellement immuable, que ſon immutabilité meſme ne depen-

diſt pas de Dieu. Mais tout ainſi que les Poëtes feignent que les deſtinées ont bien à la verité eſté faites & ordonnées par Iupiter, mais que depuis qu'elles ont vne fois eſté par luy eſtablies, il s'eſt luy-meſme obligé de les garder; de meſme ie ne penſe pas à la verité que les eſſences des choſes, & ces veritez Mathematiques que l'on en peut connoiſtre, ſoient independantes de Dieu; mais neantmoins ie penſe que parce que Dieu l'a ainſi voulu, & qu'il en a ainſi diſpoſé, elles ſont immuables & eternelles; Or que cela vous ſemble dur, ou non, il m'importe fort peu; pour moy il me ſufit que cela ſoit veritable.

Ce que vous alleguez en ſuite contre les vniuerſaux des Dialecticiens ne me touche point, puis que ie les conçoy tout d'vne autre façon qu'eux. Mais pour ce qui regarde les eſſences que nous connoiſſons clairement & diſtinctement, telle qu'eſt celle du triangle, ou de quelque autre figure de Geometrie, ie vous feray aiſement auoüer que les idées de celles qui ſont en nous, n'ont point eſté tirées des idées des choſes ſingulieres; Car ce qui vous meut icy à dire qu'elles ſont fauſſes, n'eſt que parce qu'elles ne s'accordent pas auec l'opinion que vous auez conceuë de la nature des choſes. Et meſme vn peu aprés vous dites *que l'objet des pures Mathematiques, comme le point, la ligne, la ſuperficie, & les indiuiſibles qui en ſont compoſez ne peuuent auoir aucune exiſtance hors de l'entendement*; D'où il ſuit neceſſaire-

ment qu'il n'y a iamais eu aucun triangle dans le monde, ny rien de tout ce que nous conceuons apartenir à la nature du triangle, ou à celle de quelque autre figure de Geometrie, & partant que ces eſſences n'ont point eſté tirées d'aucunes choſes exiſtantes. Mais dites-vous, elles ſont fauſſes : ouy ſelon voſtre opinion; parce que vous ſupoſez la nature des choſes eſtre telle, qu'elles ne peuuent pas luy eſtre conformes. Mais ſi vous ne ſoutenez auſſi que toute la Geometrie eſt fauſſe, vous ne ſçauriez nier qu'on n'en démontre pluſieurs veritez, qui ne changeant iamais, & eſtant touſiours les meſmes, ce n'eſt pas ſans raiſon qu'on les apelle immuables, & eternelles.

Mais de ce qu'elles ne ſont peut-eſtre pas conformes à l'opinion que vous auez de la nature des choſes, ny meſme auſſi à celle que Democrite, & Epicure ont baſtie & compoſée d'atômes, cela n'eſt à leur égard qu'vne denomination exterieure, qui ne cauſe en elles aucun changement; & toutesfois on ne peut pas douter qu'elles ne ſoient conformes à cette veritable nature des choſes qui a eſté faite & conſtruite par le vray Dieu : Non qu'il y ait dans le monde des ſubſtances qui ayent de la longueur ſans largeur, ou de la largeur ſans profondeur; mais parce que les figures Geometriques ne ſont pas conſiderées comme des ſubſtances, mais ſeulement comme des termes ſous leſquels la ſubſtance eſt contenuë. Cependant ie ne demeure pas d'accord que les idées

de ces figures nous ſoient iamais tombées ſous les ſens, comme chacun ſe le perſuade ordinairement: car encore qu'il n'y ait point de doute qu'il y en puiſſe auoir dans le monde de telles que les Geometres les conſiderent, ie nie pourtant qu'il y en ait aucunes autour de nous, ſinon peut-eſtre de ſi petites, qu'elles ne font aucune impreſſion ſur nos ſens: car elles ſont pour l'ordinaire compoſées de lignes droites, & ie ne penſe pas que iamais aucune partie d'vne ligne ait touché nos ſens, qui fuſt veritablement droite; Auſſi quand nous venons à regarder au trauers d'vne lunette, celles qui nous auoient ſemblé les plus droites, nous les voyons toutes itregulieres, & courbées de toutes parts comme des ondes. Et partant lors que nous auons la premiere fois aperceu en noſtre enfance vne figure triangulaire tracée ſur le papier, cette figure n'a peu nous aprendre comme il faloit conceuoir le triangle Geometrique, parce qu'elle ne le repreſentoit pas mieux, qu'vn mauuais crayon vne image parfaite. Mais dautant que l'idée veritable du triangle eſtoit deſia en nous, & que noſtre eſprit la pouuoit plus aiſement conceuoir, que la figure moins ſimple, ou plus compoſée d'vn triangle peint, de là vient qu'ayant veu cette figure compoſée, nous ne l'auons pas conceuë elle-meſme, mais plutoſt le veritable triangle. Tout ainſi que quand nous jettons les yeux ſur vne carte, où il y a quelque traits qui ſont tracez, & arrangez de telle ſorte, qu'ils repreſente la face d'vn homme,

alors cette veuë n'excite pas tant en nous l'idée de ces meſmes traits, que celle d'vn homme : ce qui n'arriueroit pas ainſi, ſi la face d'vn homme ne nous eſtoit connuë d'ailleurs, & ſi nous n'eſtions plus accoutumez à penſer à elle, que non pas à ces traits; leſquels aſſez ſouuent meſme nous ne ſçaurions diſtinguer les vns des autres, quand nous en ſommes vn peu éloignez: Ainſi certes, nous ne pourions iamais connoiſtre le triangle Geometrique par celuy que nous voyons tracé ſur le papier, ſi noſtre eſprit d'ailleurs n'en auoit eu l'idée.

2. Ie ne voy pas icy de quel genre de choſes vous voulez que l'exiſtence ſoit, ny pourquoy elle ne peut pas auſſi bien eſtre dite vne proprieté, comme la toute-puiſſance, prenant le nom de proprieté pour toute ſorte d'atribut, ou pour tout ce qui peut eſtre atribué à vne choſe, ſelon qu'en effet il doit icy eſtre pris. Mais bien dauantage l'exiſtence neceſſaire eſt vrayment en Dieu vne proprieté priſe dans le ſens le moins étendu, parce qu'elle conuient à luy ſeul, & qu'il n'y a qu'en luy qu'elle faſſe partie de l'eſſence. C'eſt pourquoy auſſi l'exiſtence du triangle ne doit pas eſtre comparée auec l'exiſtence de Dieu, parce qu'elle a manifeſtement en Dieu vne autre relation à l'eſſence, qu'elle n'a pas dans le triangle. Et ie ne commets pas plutoſt en cecy la faute que les Logiciens nomme vne petition de principe, lors que ie mets l'exiſtence entre les choſes qui apartiennent à l'eſſence de Dieu, que lors qu'entre les proprietez

du triangle ie mets l'egalité de la grandeur de ſes trois angles auec deux droits. Il n'eſt pas vray auſſi que l'eſſence & l'exiſtence en Dieu, auſſi bien que dans le triangle, peuuent eſtre conceuës l'vne ſans l'autre; parce que Dieu eſt ſon eſtre, & non pas le triangle. Et toutesfois ie ne nie pas que l'exiſtence poſſible ne ſoit vne perfection dans l'idée du triangle, comme l'exiſtence neceſſaire eſt vne perfection dans l'idée de Dieu; car cela la rend plus parfaite que ne ſont les idées de toutes ces Chymeres, dont on ſupoſe qu'il n'y a aucune exiſtence. Et partant vous n'auez en rien diminué la force de mon argument, & vous demeurez touſiours abuſé par ce ſophiſme, que vous dites auoir eſté ſi facile à reſoudre. Quant à ce que vous adjoutez en ſuite, i'y ay deſia aſſez ſuffiſamment répondu; Et vous vous trompez grandement, lors que vous dites qu'on ne démontre pas l'exiſtence de Dieu, comme on démontre que tout triangle rectiligne a ſes trois angles égaux à deux droits: car la raiſon eſt pareille en tous les deux; horſmis que la démonſtration qui prouue l'exiſtence en Dieu, eſt beaucoup plus ſimple, & plus éuidente que l'autre. Enfin ie paſſe ſous ſilence le reſte de ce que vous pourſuiuez; parce que lors que vous dites que ie n'explique pas aſſez les choſes, & que mes preuues ne ſont pas conuaincantes, ie penſe qu'à meilleur titre on pouroit dire le meſme de vous, & des voſtres.

3. Contre tout ce que vous raportez icy de Diagore, de Theodore, de Pythagore, & de pluſieurs

autres, ie vous oppoſe les Sceptiques, qui reuoquoient en doute les démonſtrations meſme de Geometrie, & ie ſoutiens qu'ils ne l'euſſent pas fait, s'ils euſſent eu vne connoiſſance certaine de la verité d'vn Dieu. Et meſme de ce qu'vne choſe paroiſt vraye à plus de perſonnes, cela ne preuue pas que cette choſe ſoit plus notoire & plus manifeſte qu'vne autre; mais bien de ce que ceux qui ont vne connoiſſance ſuffiſante de l'vne & de l'autre, reconnoiſſent que l'vne eſt premierement connuë, plus éuidente, & plus aſſurée que l'autre.

Des choſes qui ont eſté objectées contre la ſixiéme Meditation.

1. I'Ay deſia cy-deuant refuté ce que vous niez icy, à ſçauoir, *que les choſes materielles entant qu'elles ſont l'objet des Mathematiques pures puiſſent auoir aucune exiſtence.* Pour ce qui eſt de l'intellection d'vn Chiliogone, il n'eſt nullement vray qu'elle ſoit confuſe: car on en peut tres-clairement & tres-diſtinctement démontrer pluſieurs choſes; ce qui ne ſe pouroit aucunement faire, ſi on ne le connoiſſoit que confuſément, ou, comme vous dites, ſi on n'en connoiſſoit que le nom: Mais il eſt tres-certain que nous le conceuons tres-clairement tout entier & tout à la fois, quoy que nous ne le puiſſions pas ainſi clairement imaginer: D'où il eſt éuident que

que les facultez d'entendre & d'imaginer ne different pas ſeulement ſelon le plus & le moins, mais comme deux manieres d'agir tout à fait differentes. Car dans l'intellection l'eſprit ne ſe ſert que de ſoy-meſme, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle. Et encore que les figures Geometriques ſoient tout à fait corporelles, neantmoins il ne ſe faut pas perſuader que ces idées qui ſeruent à nous les faire conceuoir, ſoient auſſi corporelles, quand elles ne tombent point ſous l'imagination. Et enfin cela ne peut eſtre digne que de vous, ô chair, de penſer *que les idées de Dieu, de l'Ange, & de l'ame de l'homme ſoient corporelles, ou quaſi corporelles, ayant eſté tirées de la forme du corps humain, & de quelques autres choſes fort ſimples, fort legeres, & fort imperceptibles.* Car quiconque ſe repreſente Dieu de la ſorte, ou meſme l'eſprit humain, tâche d'imaginer vne choſe qui n'eſt point du tout imaginable, & ne ſe figure autre choſe qu'vne idée corporelle, à qui il atribuë fauſſement le nom de Dieu, ou d'Eſprit; Car dans la vraye idée de l'Eſprit, il n'y a rien de contenu que la ſeule penſée auec tous ſes atributs, entre leſquels il n'y en a aucun qui ſoit corporel.

2. Vous faites voir icy clairement que vous vous apuyez ſeulement ſur vos préjugez ſans iamais vous en défaire, puiſque vous ne voulez pas que nous ayons le moindre ſoupçon de fauſſeté, pour les choſes où iamais nous n'en n'auons remarqué aucune;

Et c'eſt pour cela que vous dites *que lors que nous regardons de prés, & que nous touchons quaſi de la main vne tour, nous ſommes aſſurez qu'elle eſt quarrée*, ſi elle nous paroiſt telle ; & *que lors que nous ſommes en effet éueillez, nous ne pouuons pas eſtre en doute ſi nous veillons, ou ſi nous reſuons* ; & autres choſes ſemblables ; car vous n'auez aucune raiſon de croire que vous ayez iamais aſſez ſoigneuſement examiné & obſerué toutes les choſes en quoy il peut arriuer que vous erriez ; Et peut-eſtre ne ſeroit-il pas mal aiſé de montrer, que vous trompez quelquefois en des choſes que vous admettez ainſi pour vrayes, & aſſurées. Mais lors que vous en reuenez là, de dire *qu'au moins on ne peut pas douter que les choſes ne nous paroiſſent comme elles ſont*, vous en reuenez à ce que i'ay dit : car cela meſme eſt en termes exprés dans ma ſeconde Meditation ; Mais icy il eſtoit queſtion de la verité des choſes qui ſont hors de nous, ſur quoy ie ne voy pas que vous ayez du tout rien dit de veritable.

3. Ie ne m'areſte pas icy ſur des choſes que vous auez tant de fois rebatuës, & que vous repetez encore en cét endroit ſi vainement ; Par exemple, qu'il y a beaucoup de choſes que i'ay auancées ſans preuue, leſquelles ie maintiens neantmoins auoir tres-éuidemment démontrées ; Comme auſſi que i'ay ſeulement voulu parler du corps groſſier & palpable, lors que i'ay exclus le corps de mon eſſence : quoy que neantmoins mon deſſein ait eſté d'en exclure toute ſorte de corps, pour petit & ſubtil qu'il puiſſe

eſtre ; & autres choſes ſemblables : car qui a-t'il à répondre à tant de paroles dites & auancées ſans aucun raiſonnable fondement, ſinon que de les nier tout ſimplement ? Ie diray neantmoins en paſſant que ie voudrois bien ſçauoir ſur quoy vous vous fondez pour dire que i'ay plutoſt parlé du corps maſſif & groſſier, que du corps ſubtil & delié ? C'eſt, dites-vous, parce que i'ay dit, *que i'ay vn corps auquel ie ſuis conjoint*, & auſſi, *qu'il eſt certain que moy, c'eſt à dire mon ame eſt diſtincte de mon corps*, où ie confeſſe que ie ne voy pas, pourquoy ces paroles ne pouroient pas auſſi bien eſtre raportées au corps ſubtil & imperceptible, qu'à celuy qui eſt plus groſſier & palpable ; & ie ne croy pas que cette penſée puiſſe tomber en l'eſprit d'vn autre que de vous. Au reſte i'ay fait voir clairement dans la ſeconde Meditation, que l'eſprit pouuoit-eſtre conceu comme vne ſubſtance exiſtante, auparauant meſme que nous ſçachions s'il y a au monde aucun vent, aucun feu, aucune vapeur, aucun air, ny aucun autre corps que ce ſoit, pour ſubtil & delié qu'il puiſſe eſtre ; Mais de ſçauoir ſi en effet il eſtoit different de toute ſorte de corps, i'ay dit en cét endroit que ce n'eſtoit pas là le lieu d'en traiter : ce qu'ayant reſerué pour cette ſixiéme Meditation, c'eſt-là auſſi où i'en ay amplement traité, & où i'ay decidé cette queſtion par vne tres-forte & veritable démonſtration : Mais vous au contraire confondant la queſtion qui concerne comment l'eſprit peut eſtre conceu, auec celle qui regarde ce qu'il eſt en effect,

ne faites paroiſtre autre choſe ſinon que vous n'auez rien compris diſtinctement de toutes ces choſes.

4. Vous demandez icy *comment i'eſtime que l'eſpece ou l'idée du corps, lequel eſt étendu, peut eſtre receuë en moy qui ſuis vne choſe non étenduë.* Ie répons à cela qu'aucune eſpece corporelle n'eſt receuë dans l'eſprit, mais que la conception, où l'intellection pure des choſes, ſoit corporelles, ſoit ſpirituelles, ſe fait ſans aucune image, ou eſpece corporelle; Et quant à l'imagination, qui ne peut eſtre que des choſes corporelles, il eſt vray que pour en former vne, il eſt beſoin d'vne eſpece qui ſoit vn veritable corps, & à laquelle l'eſprit s'aplique, mais non pas qui ſoit receuë dans l'eſprit. Ce que vous dites de l'idée du Soleil, qu'vn aueugle né forme ſur la ſimple connoiſſance qu'il a de ſa chaleur, ſe peut aiſement réfuter: Car cét aueugle peut bien auoir vne idée claire & diſtincte du Soleil, comme d'vne choſe qui échauffe, quoy qu'il n'en ait pas l'idée, comme d'vne choſe qui éclaire & illumine; Et c'eſt ſans raiſon que vous me comparez à cét aueugle; premierement parce que la connoiſſance d'vne choſe qui penſe, s'étend beaucoup plus loin que celle d'vne choſe qui échauffe, voire meſme elle eſt plus ample qu'aucune que nous ayons de quelque autre choſe que ce ſoit, comme i'ay montré en ſon lieu; & auſſi parce qu'il n'y a perſonne qui puiſſe montrer que cette idée du Soleil que forme cét aueugle, ne contienne pas tout ce que l'on peut connoiſtre de luy, ſinon celuy qui eſtant doüé du ſens

de la veuë, connoiſt outre cela ſa figure, & ſa lumiere ; Mais pour vous, non ſeulement vous n'en connoiſſez pas dauantage que moy touchant l'Eſprit, mais meſme vous n'y aperceuez pas tout ce que i'y voy : De ſorte qu'en cela c'eſt plutoſt vous qui reſſemblez à vn aueugle, & ie ne puis tout au plus, à voſtre égard, eſtre apelé que louche, ou peu clairvoyant, auec tout le reſte des hommes. Or ie n'ay pas adiouté que l'eſprit n'eſtoit pas étendu, pour expliquer quel il eſt, & faire connoiſtre ſa nature, mais ſeulement pour auertir que ceux-là ſe trompent, qui penſent qu'il ſoit étendu: Tout de meſme que s'il s'en trouuoit quelques-vns qui vouluſſent dire que Bucephal eſt vne muſique, ce ne ſeroit pas en vain & ſans raiſon que cela ſeroit nié par d'autres. Et certes dans tout le reſte que vous adjoutez icy pour prouuer que l'eſprit a de l'étenduë, d'autant, dites-vous, qu'il ſe ſert du corps lequel eſt étendu, il me ſemble que vous ne raiſonnez pas mieux, que ſi de ce que Bucephal hannit, & ainſi pouſſe des ſons qui peuuent eſtre raportez à la muſique, vous tiriez cette conſequence, que Bucephal eſt donc vne muſique. Car encore que l'eſprit ſoit vny à tout le corps, il ne s'enſuit pas delà qu'il ſoit étendu par tout le corps, parce que ce n'eſt pas le propre de l'eſprit d'eſtre étendu, mais ſeulement de penſer. Et il ne conçoit, pas l'extenſion par vne eſpece étenduë qui ſoit en luy, bien qu'il l'imagine en ſe tournant & s'apliquant à vne eſpece corporel-

le, qui eſt étenduë ; comme i'ay dit auparauant. Et enfin il n'eſt pas neceſſaire que l'eſprit ſoit de l'ordre & de la nature du corps, quoy qu'il ait la force ou la vertu de mouuoir le corps.

5. Ce que vous dites icy touchant l'vnion de l'eſprit auec le corps, eſt ſemblable aux difficultez precedentes. Vous n'objectez rien du tout contre mes raiſons, mais vous propoſez ſeulement les doutes qui vous ſemblent ſuiure de mes concluſions: quoy qu'en effet ils ne vous viennent en l'eſprit, que parce que vous voulez ſoumetre à l'examen de l'imagination, des choſes qui de leur nature ne ſont point ſujetes à ſa iuriſdiction. Ainſi, quand vous voulez comparer icy le mélange qui ſe fait du corps & de l'eſprit, auec celuy de deux corps mélez enſemble, il me ſufit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choſes aucune comparaiſon, pource qu'elles ſont de deux genres totalement differents ; & qu'il ne ſe faut pas imaginer que l'eſprit aye des parties, encore qu'il conçoiue des parties dans le corps. Car qui vous a apris que tout ce que l'eſprit conçoit doiue eſtre réellement en luy ? Certainement ſi cela eſtoit, lors qu'il conçoit la grandeur de l'Vniuers, il auroit auſſi en luy cette grandeur, & ainſi il ne ſeroit pas ſeulement étendu, mais il ſeroit meſme plus grand que tout le monde.

6. Vous ne dites rien icy qui me ſoit contraire, & ne laiſſez pas d'en dire beaucoup ; d'où le lecteur peut aprendre qu'on ne doit pas iuger du nom-

bre de vos raiſons, par la prolixité de vos paroles.

Iuſques icy l'Eſprit a diſcouru auec la Chair, &, comme il eſtoit raiſonnable, en beaucoup de choſes n'a pas ſuiuy ſes ſentimens. Mais maintenant ie leue le maſque, & reconnois que veritablement ie parle à Monſieur Gaſſendi, perſonnage autant recommandable pour l'integrité de ſes mœurs & la candeur de ſon eſprit, que pour la profondeur & la ſubtilité de ſa doctrine, & de qui l'amitié me ſera touſiours tres-chere.; Auſſi ie proteſte, & luy-meſme le peut ſçauoir, que ie rechercheray touſiours autant qu'il me ſera poſſible les occaſions de l'acquerir. C'eſt pourquoy ie le ſuplie de ne pas trouuer mauuais, ſi en réfutant ſes objections i'ay vſé de la liberté ordinaire aux Philoſophes; comme auſſi de ma part ie l'aſſure que ie n'y ay rien trouué qui ne m'ay eſté tres-agreable; mais ſur tout i'ay eſté rauy qu'vn homme de ſon merite, dans vn diſcours ſi long & ſi ſoigneuſement recherché, n'ait aporté aucune raiſon qui détruiſiſt & renuerſaſt les miennes, & n'ait auſſi rien oppoſé contre mes concluſions, à quoy il ne m'ait eſté tres-facile de répondre.

FIN.

LETTRE
DE MONSIEVR DES-CARTES
A MONSIEVR C. L. R.

Seruant de réponſe à vn recueil des principales inſtances faites par Monſieur Gaſſendi contre les precedentes Réponſes.

MONSIEVR,

Ie vous ay beaucoup d'obligation, de ce que voyant que i'ay negligé de répondre au gros Liure d'inſtances que l'Auteur des cinquiémes Objections a produit contre mes Réponſes, vous auez prié quelques-vns de vos amis de recueillir les plus fortes raiſons de ce liure, & m'auez enuoyé l'extrait qu'ils en ont fait. Vous auez eu en cela plus de ſoin de ma reputation que moy-meſme; car ie vous aſſure qu'il m'eſt indifferent d'eſtre eſtimé ou mépriſé par ceux que de ſemblables raiſons auront pû perſuader. Les meilleurs eſprits de ma connoiſ-

ſance qui ont leu ſon liure, m'ont témoigné qu'ils n'y auoient trouué aucune choſe qui les areſtaſt; c'eſt à eux ſeuls que ie deſire ſatisfaire. Ie ſçay que la pluſpart des hommes remarque mieux les apparences que la verité, & iuge plus ſouuent mal que bien; c'eſt pourquoy ie ne croy pas que leur approbation vaille la peine que ie faſſe tout ce qui pouroit eſtre vtile pour l'acquerir. Mais ie ne laiſſe pas d'eſtre bien ayſe du recueil que vous m'auez enuoyé, & ie me ſens obligé d'y répondre, plutoſt pour reconnoiſſance du trauail de vos amis, que par la neceſſité de ma defenſe; car ie croy que ceux qui ont pris la peine de le faire, doiuent maintenant iuger comme moy, que toutes les objections que ce liure contient ne ſont fondées que ſur quelques mots mal entendus, ou quelques ſupoſitions qui ſont fauſſes; vû que toutes celles qu'ils ont remarquées ſont de cette ſorte, & que neantmoins ils ont eſté ſi diligens, qu'ils en ont meſme adiouté quelques vnes que ie ne me ſouuiens point d'y auoir leuës.

Ils en remarquent trois contre la premiere Meditation, à ſçauoir, 1. *Que ie demande vne choſe impoſſible en voulant qu'on quitte toute ſorte de préjugez.* 2. *Qu'en penſant les quiter on ſe reueſt d'autres préjugez qui ſont plus préjudiciables.* 3. *Et que la methode de douter de tout que i'ay proposée ne peut ſeruir à trouuer aucune verité.* La premiere deſquelles eſt fondée ſur ce que l'Auteur de ce liure n'a pas conſideré que le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui ſont en noſtre

esprit, desquelles i'auouë qu'il est impossible de se defaire, mais seulement à toutes les opinions que les iugemens que nous auons faits auparauant ont laissées en nostre creance; & pource que c'est vne action de la volonté que de iuger, ou ne pas iuger, ainsi que i'ay expliqué en son lieu, il est éuident qu'elle est en nostre pouuoir : car enfin pour se defaire de toute sorte de préjugez il ne faut autre chose que se resoudre à ne rien assurer, ou nier, de tout ce qu'on auoit assuré, ou nié auparauant, sinon aprés l'auoir derechef examiné, quoy qu'on ne laisse pas pour cela de retenir toutes les mesmes notions en sa memoire. I'ay dit neantmoins qu'il y auoit de la difficulté à chasser ainsi hors de sa creance tout ce qu'on y auoit mis auparauant, partie à cause qu'il est besoin d'auoir quelque raison de douter auant que de s'y determiner : c'est pourquoy i'ay proposé les principales en ma premiere Meditation; & partie aussi à cause que quelque resolution qu'on ait prise de ne rien nier, ny assurer, on s'en oublie aisement par aprés, si on ne l'a fortement imprimée en sa memoire: c'est pourquoy i'ay desiré qu'on y pensast auec soin. La 2. Objection n'est qu'vne supposition manifestement fausse; car encore que i'aye dit qu'il faloit mesme s'efforcer de nier les choses qu'on auoit trop assurées auparauant, i'ay tres-expressement limité que cela ne se deuoit faire que pendant le temps qu'on portoit son attention à chercher quelque chose de plus certain que tout ce qu'on pouroit ainsi

nier, pendant lequel, il eſt éuident qu'on ne ſçauroit ſe reueſtir d'aucun préjugé qui ſoit préjudiciable. La troiſiéme auſſi ne contient qu'vne cauillation, car bien qu'il ſoit vray que le doute ſeul ne ſuffit pas pour eſtablir aucune verité, il ne laiſſe pas d'eſtre vtile à préparer l'eſprit pour en eſtablir par aprés, & c'eſt à cela ſeul que ie l'ay employé.

Contre la ſeconde Meditation vos amis remarquent ſix choſes. La premiere eſt qu'en diſant, *ie penſe ; donc ie ſuis*, l'Auteur des Inſtances veut que ie ſuppoſe cette maieure, *celuy qui penſe, eſt* ; & ainſi que i'aye deſia épouſé, ou préjugé. En quoy il abuſe derechef du mot de préjugé. Car bien qu'on en puiſſe donner le nom à cette propoſition, lors qu'on la prefere ſans attenſion, & qu'on croit ſeulement qu'elle eſt vraye à cauſe qu'on ſe ſouuient de l'auoir ainſi iugé auparauant, on ne peut pas dire toutesfois qu'elle ſoit vn préjugé, lors qu'on l'examine, à cauſe qu'elle paroiſt ſi éuidente à l'entendement, qu'il ne ſe ſçauroit empeſcher de la croire, encore que ce ſoit peut-eſtre la premiere fois de ſa vie qu'il y penſe, & que par conſequent il n'en ait aucun préjugé. Mais l'erreur qui eſt icy la plus conſiderable, eſt que cét Auteur ſuppoſe que la connoiſſance des propoſitions particulieres doit touſiours eſtre deduite des vniuerſelles, ſuiuant l'ordre des ſyllogiſmes de la Dialectique ; en quoy il montre ſçauoir bien peu de quelle façon la verité ſe doit chercher ; Car il eſt certain que pour la trouuer, on doit toûjours commencer

par les notions particulieres, pour venir aprés aux generales; bien qu'on puisse aussi reciproquement ayant trouué les generales en déduire d'autres particulieres. Ainsi, quand on enseigne à vn enfant les elemens de la Geometrie, on ne luy fera point entendre en general, que *lors que de deux quantitez égales, on oste des parties égales, les restes demeurent égaux*; ou *que le tout est plus grand que ses parties*, si on ne luy en montre des exemples en des cas particuliers. Et c'est faute d'auoir pris garde à cecy, que nostre Auteur s'est trompé en tant de faux raisonnemens, dont il a grossi son liure: car il n'a fait que composer de fausses maieures à sa fantaisie, comme si i'en auois deduit les veritez que i'ay expliquées.

La seconde Objection que remarquent icy vos amis, est *que pour sçauoir qu'on pense, il faut sçauoir ce que c'est que pensée, ce que ie ne sçay point*, disent-ils, *à cause que i'ay tout nié*. Mais ie n'ay nié que les préjugez, & non point les notions, comme celle-cy, qui se connoissent sans aucune affirmation, ny negation.

La troisiéme est, *Que la pensée ne peut estre sans objet, par exemple sans le corps*. Ou il faut éuiter l'équiuoque du mot de pensée, lequel on peut prendre pour la chose qui pense, & aussi pour l'action de cette chose; or ie nie que la chose qui pense ait besoin d'autre objet que de soy-mesme pour exercer son action, bien qu'elle puisse aussi l'étendre aux choses materielles, lors qu'elle les examine.

La quatriéme, *Que bien que i'aye vne pensée de moy-*

meſme, ie ne ſçay pas ſi cette penſée eſt vne action corporelle, ou vn atôme qui ſe meut, plutoſt qu'vne ſubſtance immaterielle. Ou l'equiuoque du nom de penſée eſt repeté, & ie n'y voy rien de plus, ſinon vne queſtion ſans fondement, & qui eſt ſemblable à celle-cy. Vous iugez que vous eſtes vn homme, à cauſe que vous aperceuez en vous toutes les choſes à l'occaſion deſquelles vous nommez hommes, ceux en qui elles ſe trouuent, mais que ſçauez-vous ſi vous n'eſtes point vn elephant, plutoſt qu'vn homme, pour quelques autres raiſons que vous ne pouuez aperceuoir? Car aprés que la ſubſtance qui penſe a iugé qu'elle eſt intellectuelle, à cauſe qu'elle a remarqué en ſoy toutes les proprietez des ſubſtances intellectuelles, & n'y en a pû remarquer aucune de celles qui apartiennent au corps, on luy demande encore comment elle ſçait ſi elle n'eſt point vn corps, plutoſt qu'vn ſubſtance immaterielle.

La cinquiéme Objection eſt ſemblable. *Que bien que ie ne trouue point d'étenduë en ma penſée, il ne s'enſuit pas qu'elle ne ſoit point étenduë, pource que ma penſée n'eſt pas la regle de la verité des choſes.* Et auſſi la ſixiéme, *Qu'il ſe peut faire que la diſtinction que ie trouue par ma penſée, entre la penſée, & le corps, ſoit fauſſe.* Mais il faut particulierement icy remarquer l'equiuoque qui eſt en ces mots, *ma penſée n'eſt pas la regle de la verité des choſes*, car ſi on veut dire que ma penſée ne doit pas eſtre la regle des autres, pour les obliger à croire vne choſe à cauſe que ie la penſe vraye, i'en ſuis entierement

d'accord ; mais cela ne vient point icy à propos : car ie n'ay iamais voulu obliger perſonne à ſuiure mon autorité, au contraire i'ay auerty en diuers lieux qu'on ne ſe deuoit laiſſer perſuader que par la ſeule euidence des raiſons. De plus ſi on prend indifferemment le mot de penſée, pour toute ſorte d'operation de l'ame, il eſt certain qu'on peut auoir pluſieurs penſées, deſquelles on ne doit rien inferer touchant la verité des choſes qui ſont hors de nous ; mais cela ne vient point auſſi à propos en cét endroit, où il n'eſt queſtion que des penſées qui ſont des perceptions claires & diſtinctes, & des iugemens que chacun doit faire à par ſoy, en ſuite de ces perceptions. C'eſt pourquoy au ſens que ces mots doiuent icy eſtre entendus, ie dis que la penſée d'vn chacun, c'eſt à dire la perception ou connoiſſance qu'il a d'vne choſe, doit eſtre pour luy la regle de la verité de cette choſe, c'eſt à dire, que tous les iugemens qu'il en fait, doiuent eſtre conformes à cette perception pour eſtre bons ; meſme touchant les veritez de la foy, nous deuons aperceuoir quelque raiſon qui nous perſuade qu'elles ont eſté reuelées de Dieu, auant que de nous determiner à les croire ; Et encore que les ignorans faſſent bien de ſuiure le iugement des plus capables touchant les choſes difficiles à connoiſtre, il faut neantmoins que ce ſoit leur perception qui leur enſeigne qu'ils ſont ignorans, & que ceux dont ils veulent ſuiure les iugemens ne le ſont peut-eſtre pas tant, autrement ils feroient mal

de les ſuiure, & ils agiroient plutoſt en automates, ou en beſtes, qu'en hommes. Ainſi c'eſt l'erreur la plus abſurde & la plus exorbitante qu'vn Philoſophe puiſſe admettre; que de vouloir faire des iugemens qui ne ſe raportent pas aux perceptions qu'il a des choſes; & toutefois ie ne voy pas comment noſtre Auteur ſe pouroit excuſer d'eſtre tombé en cette faute en la pluſpart de ſes objections: car il ne veut pas que chacun s'areſte à ſa propre perception, mais il pretend qu'on doit plutoſt croire des opinions ou fantaiſies qu'il luy plaiſt nous propoſer, bien qu'on ne les aperçoiue aucunement.

Contre la troiſiéme Meditation vos amis ont remarqué, 1. *Que tout le monde n'experimente pas en ſoy l'idée de Dieu.* 2. *Que ſi i'auois cette idée ie la comprendrois.* 3. *Que pluſieurs ont leu mes raiſons qui n'en ſont point perſuadez.* 4. *Et que de ce que ie me connois imparfait, il ne s'enſuit pas que Dieu ſoit.* Mais ſi on prend le mot d'idée en la façon que i'ay dit tres-expreſſement que ie le prenois, ſans s'excuſer par l'equiuoque de ceux qui le reſtreignent aux images des choſes materielles qui ſe forment en l'imagination, on ne ſçauroit nier d'auoir quelque idée de Dieu, ſi ce n'eſt qu'on die qu'on n'entend pas ce que ſignifient ces mots, *la choſe la plus parfaite que nous puiſſions conceuoir*; car c'eſt ce que tous les hommes apellent *Dieu.* Et c'eſt paſſer à d'eſtranges extremitez pour vouloir faire des objections, que d'en venir à dire qu'on n'entend pas ce que ſignifient les mots qui ſont les plus ordinai-

re

res en la bouche des hommes. Outre que c'eſt la confeſſion la plus impie qu'on puiſſe faire, que de dire de ſoy-meſme, au ſens que i'ay pris le mot d'idée, qu'on n'en a aucune de Dieu: car ce n'eſt pas ſeulement dire qu'on ne le connoiſt point par raiſon naturelle, mais auſſi que ny par la foy, ny par aucun autre moyen, on ne ſçauroit rien ſçauoir de luy, pource que ſi on n'a aucune idée, c'eſt à dire aucune perception qui réponde à la ſignification de ce mot, *Dieu*, ou à beau dire qu'on croit que *Dieu* eſt, c'eſt le meſme que ſi on diſoit qu'on croit que *rien* eſt, & ainſi on demeure dans l'abyſme de l'impieté, & dans l'extremité de l'ignorance. Ce qu'ils adjoutent, *que ſi i'auois cette idée ie la comprendrois*, eſt dit ſans fondement; car à cauſe que le mot de *comprendre* ſignifie quelque limitation, vn eſprit fini ne ſçauroit comprendre Dieu, qui eſt infini, mais cela n'empeſche pas qu'il ne l'aperçoiue, ainſi qu'on peut bien toucher vne montagne, encore qu'on ne la puiſſe embraſſer. Ce qu'ils diſent auſſi de mes raiſons, *que pluſieurs les ont leuës ſans en eſtre perſuadez*, peut aiſement eſtre réfuté, parce qu'il y en a quelques autres qui les ont compriſes, & en ont eſté ſatisfaits: car on doit plus croire à vn ſeul qui dit ſans intention de mentir qu'il a veu, ou compris quelque choſe, qu'on ne doit faire a mille autres qui la nient, pour cela ſeul qu'ils ne l'ont pû voir, ou comprendre. Ainſi qu'en la découuerte des Antipodes, on a plutoſt creu au raport de quelques matelots qui ont fait le tour de la terre,

qu'à des miliers de Philoſophes qui n'ont pas creu qu'elle fuſt ronde. Et pour ce qu'ils alleguent icy les Elemens d'Euclide, comme s'ils eſtoient faciles à tout monde; ie les prie de conſiderer, qu'entre ceux qu'on eſtime les plus ſçauans en la Philoſophie de l'Eſchole, il n'y en a pas de cent vn qui les entende, & qu'il n'y en a pas vn, de dix mille, qui entende toutes les démonſtrations d'Apollonius, ou d'Archimede, bien qu'elles ſoient auſſi éuidentes & auſſi certaines que celles d'Euclide. Enfin quand ils diſent *que de ce que ie reconnois en moy quelque imperfection, il ne s'enſuit pas que Dieu ſoit*, ils ne prouuent rien; car ie ne l'ay pas immediatement déduit de cela ſeul ſans y adjouter quelque autre choſe, & ils me font ſeulement ſouuenir de l'artifice de cét Auteur, qui a couſtume de tronquer mes raiſons & n'en raporter que quelques parties, pour les faire paroiſtre imparfaites.

Ie ne voy rien en tout ce qu'ils ont remarqué touchant les trois autres Meditations, à quoy ie n'aye amplement répondu ailleurs, comme à ce qu'ils objectent. 1. *Que i'ay commis vn cercle en prouuant l'exiſtence de Dieu par certaines notions qui ſont en nous, & diſant aprés qu'on ne peut eſtre certain d'aucune choſe ſans ſçauoir auparauant que Dieu eſt.* 2. *Et que ſa connoiſſance ne ſert de rien pour acquerir celle des veritez de Mathematique :* 3. *Et qu'il peut eſtre trompeur.* Voyez ſur cela ma réponſe aux ſecondes objections nombre 3. & 4. & la fin de la 2. partie des quatriémes. Mais ils adjoutent à la fin vne penſée, que ie ne ſçache point que

noſtre Auteur ait écrite dans ſon liure d'Inſtances, bien qu'elle ſoit fort ſemblable aux ſiennes. *Pluſieurs excellens eſprits*, diſent-ils, *croyent voir clairement que l'étenduë Mathematique, laquelle ie poſe pour le principe de ma Phyſique, n'eſt rien autre choſe que ma penſée, & qu'elle n'a, ny ne peut auoir nulle ſubſiſtence hors de mon eſprit, n'eſtant qu'vne abſtraction que ie fais du corps Phyſique; & partant que toute ma Phyſique ne peut eſtre qu'imaginaire & feinte, comme ſont toutes les pures Mathematiques; & que dans la Phyſique réelle des choſes que Dieu a creées il faut vne matiere réelle, ſolide, & non imaginaire.* Voilà l'objection des objections, & l'abregé de toute la doctrine des excellens eſprits qui ſont icy alleguez. Toutes les choſes que nous pouuons entendre & conceuoir, ne ſont à leur conte que des imaginations & des fictions de noſtre eſprit, qui ne peuuent auoir aucune ſubſiſtence, d'où il ſuit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre, ny conceuoir, ou imaginer, qu'on doiue admettre pour vray, c'eſt à dire qu'il faut entierement fermer la porte à la raiſon, & ſe contenter d'eſtre Singe, ou Perroquet, & non plus Homme, pour meriter d'eſtre mis au rang de ces excellens eſprits. Car ſi les choſes qu'on peut conceuoir doiuent eſtre eſtimées fauſſes, pour cela ſeul qu'on les peut conceuoir, que reſte-t'il, ſinon qu'on doit ſeulement receuoir pour vrayes, celles qu'on ne conçoit pas, & en compoſer ſa doctrine, en imitant les autres ſans ſçauoir pourquoy on les imite, comme font les ſin-

ges, & en ne proferant que des paroles dont on n'entend point le ſens, comme font les Perroquets; Mais i'ay bien dequoy me conſoler, pource qu'on ioint icy ma Phyſique auec les pures Mathematiques, auſquelles ie ſouhaite ſur tout qu'elle reſſemble.

Pour les deux queſtions qu'ils adjoutent auſſi à la fin, à ſçauoir, *comment l'ame meut le corps, ſi elle n'eſt point materielle; & comment elle peut receuoir les eſpeces des objets corporels*; elles me donnent ſeulement icy occaſion d'auertir, que noſtre Auteur n'a pas eu raiſon, lors que ſous pretexte de me faire des objections, il m'a propoſé quantité de telles queſtions, dont la ſolution n'eſtoit pas neceſſaire pour la preuue des choſes que i'ay écrites, & que les plus ignorans en peuuent plus faire en vn quart d'heure, que tous les plus ſçauans n'en ſçauroient réſoudre en toute leur vie; ce qui eſt cauſe que ie ne me ſuis pas mis en peine de répondre à aucunes. Et celles-cy entre autres préſuppoſent l'explication de l'vnion qui eſt entre l'ame & le corps, de laquelle ie n'ay point encore traité. Mais ie vous diray, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procede que d'vne ſuppoſition qui eſt fauſſe, & qui ne peut aucunement eſtre prouuée, à ſçauoir, que ſi l'ame & le corps ſont deux ſubſtances de diuerſe nature, cela les empeſche de pouuoir agir l'vne contre l'autre; car au contraire ceux qui admettent des accidens réels, comme la chaleur, la peſanteur, & ſemblables, ne doutent point que ces accidens ne puiſſent agir

contre le corps ; & toutefois il y a plus de difference entre eux & luy, c'est à dire entre des accidens & vne substance, qu'il n'y a entre deux substances.

Au reste, puisque i'ay la plume en main, ie remarqueray encore icy deux des équiuoques que i'ay trouuées dans ce liure d'Instances, pource que ce sont celles qui me semblent pouuoir surprendre le plus aisement les Lecteurs moins attentifs, & ie desire par là vous témoigner, que si i'y auois rencontré quelque autre chose que ie creusse meriter réponse, ie ne l'aurois pas negligé.

La premiere est en la page 63. où, pource que i'ay dit en vn lieu, que pendant que l'ame doute de l'existence de toutes les choses materielles, elle ne se connoist que précisement, *præcisè tantum*, comme substance immaterielle ; & sept ou huit lignes plus bas, pour montrer que par ces mots, *præcisè tantum*, ie n'entens point vne entiere exclusion, ou negation, mais seulement vne abstraction des choses materielles ; i'ay dit que nonobstant cela on n'estoit pas assuré qu'il n'y a rien en l'ame qui soit corporel, bien qu'on n'y connoisse rien, on me traite si injustement que de vouloir persuader au Lecteur, qu'en disant, *præcisè tantum*, i'ay voulu exclure le corps, & ainsi que ie me suis contredit par aprés en disant que ie ne le voulois pas exclure. Ie ne répons rien à ce que ie suis accusé en suite d'auoir supposé quelque chose en la 6. Meditation que ie n'auois pas prouué auparauant, & ainsi d'auoir fait

vn paralogiſme ; car il eſt facile de reconnoiſtre la fauſſeté de cette accuſation, qui n'eſt que trop commune en tout ce liure, & qui me pouroit faire ſoupçonner que ſon Auteur n'auroit pas agi de bonne foy, ſi ie ne connoiſſois ſon eſprit, & ne croyois qu'il a eſté le premier ſurpris par vne ſi fauſſe creance.

L'autre equiuoque eſt en la page 84. où il veut que *diſtinguere* & *abſtrahere* ſoient la meſme choſe, & toutefois il y a grande difference: car en diſtinguant vne ſubſtance de ſes accidens, on doit conſiderer l'vn & l'autre, ce qui ſert beaucoup à la connoiſtre; au lieu que ſi on ſepare ſeulement par abſtraction cette ſubſtance de ſes accidens, c'eſt à dire, ſi on la conſidere toute ſeule ſans penſer à eux, cela empeſche qu'on ne la puiſſe ſi bien connoiſtre, à cauſe que c'eſt par les accidens que la nature de la ſubſtance eſt manifeſtée.

Voilà, Monſieur, tout ce que ie croy deuoir répondre au gros liure d'Inſtances : car bien que ie ſatisferois peut-eſtre dauantage aux amis de l'Auteur, ſi ie réfutois toutes ſes Inſtances l'vne aprés l'autre, ie croy que ie ne ſatisferois pas tant aux miens, leſquels auroient ſujet de me reprendre d'auoir employé du temps en vne choſe ſi peu neceſſaire, & ainſi de rendre maiſtres de mon loiſir tous ceux qui voudroient perdre le leur à me propoſer des queſtions inutiles. Mais ie vous remercie de vos ſoins. Adieu.

FIN.

Extrait du Priuilege du Roy.

PAR Grace & Priuilege du Roy, ſigné CEBERET, donné à Paris le 4. iour de May 1637. il eſt permis au ſieur des Cartes d'imprimer ou faire imprimer par qui bon luy ſemblera, toutes ſes œuures ſeparément & conioinctement, & ce durant le temps & eſpace de dix années conſecutiues, defendant à tous Libraires & Imprimeurs, ou autres perſonnes de quelque ſorte & condition qu'ils puiſſent eſtre, de les imprimer ny faire imprimer ſans le conſentement dudit ſieur, ou de ceux qui auront ſon droit, à peine de mille liures d'amande, comme il eſt plus au long porté dans leſdites Lettres.

Et ledit ſieur Des-Cartes a cedé & tranſporté ſon Priuilege à la Veuue Iean Camuſat & Pierre le Petit, pour le Liure intitulé, *Meditations Metaphyſiques de René Des-Cartes touchant la premiere Philoſophie*, & pour en ioüir comme luy-meſme ſuiuant l'accord fait entr'eux le 4. Iuin 1646.